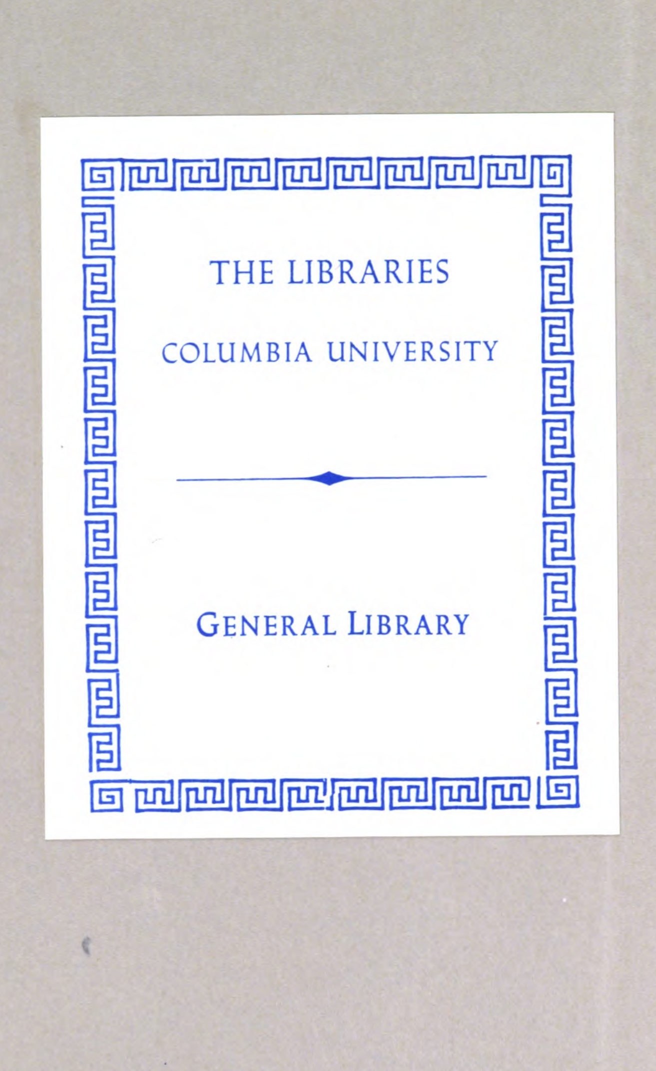

THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY
GENERAL LIBRARY

# БРАКЪ

# У ДРЕВНИХЪ ЕВРЕЕВЪ.

Свящ. Н. Стеллецкаго.




КІЕВЪ.
Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайлов. ул., домъ № 4.
1892.

Изъ журнала „Труды Кіевской Духовной Академіи“ за 1891–1892 гг.

# ОГЛАВЛЕНІЕ.




# ВВЕДЕНІЕ.

Бракъ и семейная жизнь Израильтянъ въ религіозномъ отношеніи были какъ бы необходимымъ предположеніемъ или условіемъ служенія Іеговѣ. Всѣ важнѣйшія теократическія событія израильской исторіи находятся въ тѣснѣйшей связи съ семействомъ. Такъ, Іегова ниспосылаетъ свое благословеніе на семью Авраама; одно семейство Іакова переселяется въ Египетъ; 12 сыновей Іакова основываютъ семейства, возросшія впослѣдствіи въ колѣна; эти семейства служатъ основаніемъ раздѣленія еврейскаго народа; самое государство еврейское, образовавшееся съ теченіемъ времени, оставалось въ сущности семейно-патріархальнымъ.—Такимъ образомъ, изслѣдуя древне-израильскую семью въ ея основаніи или древне-израильскій бракъ, мы тѣмъ самымъ будемъ изучать одну изъ существенныхъ сторонъ жизни ветхозавѣтнаго іудейства.

Независимо отъ того, изслѣдованіе брачныхъ отношеній древнихъ Евреевъ имѣетъ свой глубокій смыслъ и значеніе и въ юридическомъ отношеніи.

Въ настоящее время пришли къ убѣжденію, что брачное право, какъ и всякое право, необходимо изучать въ его историческомъ развитіи. Важность такого изученія очевидна, потому что только при подобномъ изслѣдованіи брачнаго

права можно удостовѣриться, что факты этого права, та или другая особенность его не случайны, а обусловливаются внутреннею жизнію народа. Сверхъ того, такое изслѣдованіе даетъ возможность съ точностію опредѣлить начало тѣхъ или другихъ брачныхъ учрежденій, ступени его развитія, видоизмѣненія и т. п. Далѣе,—юридическая наука считаетъ несомнѣннымъ, что современное намъ брачное право, какъ и право вообще, не самостоятельно, а заимствовано изъ римскаго права. Поэтому и изученіе брачно-правовыхъ вопросовъ обыкновенно начинаютъ съ Римлянъ. Но римское брачное право также не самобытно; оно въ своей значительной части заимствовано изъ брачныхъ законодательствъ древняго востока. Въ особенности же на развитіе его сильно вліяло іудейское право, сборники котораго были распространены у Римлянъ задолго еще до Юстиніана. Слѣдовательно, чтобы исторически слѣдить за развитіемъ брачнаго права, то начинать это нужно съ момента зарожденія его на востокѣ и особенно въ Іудеѣ, брачное законодательство которой глубиною и оригинальностію своихъ мыслей поражало всегда и не перестаетъ поражать безпристрастныхъ изслѣдователей.

Изслѣдованіе брачной жизни ветхозавѣтныхъ Евреевъ, кромѣ археологическаго и историко-юридическаго, имѣетъ, наконецъ, еще интересъ, такъ сказать, обще-историческій или, вѣрнѣе, философскій.

Брачныя отношенія Израильтянъ, какъ и вообще граждано-соціальныя отношенія ихъ, запечатлѣны характеромъ восточной, семитской жизни. „Необыкновенная простота и неподвижность древняго востока, пишетъ Кейль [1]), выносливою натурою Семитовъ были поставлены на путь спокойно идущаго впередъ развитія жизненныхъ отношеній, существенно отличнаго отъ подвижныхъ и измѣнчивыхъ отношеній запада и новаго времени“. Полигамія, стремленіе къ многочисленному потомству, левиратъ, преобладаніе мужа надъ женою,

[1]) Руководство къ Библейской Археологіи, ч. II, стр. 3.

наложничество и т. п.—все это отличительныя особенности семитскаго пониманія брачнаго союза.

Но, съ другой стороны, семитская національность представляетъ естественную почву, на которой насаждено было царство Божіе въ Израилѣ. Дѣло въ томъ, что израильскій народъ, будучи по своему происхожденію семитскимъ восточнымъ народомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ занималъ во всемірной исторіи особенное положеніе въ ряду другихъ народовъ востока. Между всѣми народами Израиль былъ избранъ Богомъ для того, чтобы быть носителемъ великихъ началъ нормальнаго всемірно-историческаго развитія, каковыя начала не находили для себя мѣста въ остальномъ человѣчествѣ, всецѣло отдавшемся началамъ естественно-грѣховнаго развитія. Эти начала, имѣвшія впослѣдствіи проникнуть во всё человѣчество и привести его къ осуществленію призванія, избранный народъ Божій долженъ былъ не только хранить, но и распространять, насаждать въ языческомъ мірѣ, являясь такимъ образомъ свѣточемъ для народовъ [1]). Для осуществленія этой великой задачи Израиль торжественно избранъ былъ предъ сообщеніемъ ему законодательства самимъ Богомъ: „вы будете, говорилъ въ то время Іегова своему народу, Моимъ удѣломъ изъ всѣхъ народовъ; вы будете у меня царствомъ священниковъ и народомъ святымъ“ [2]). Своимъ избраніемъ Израиля Іегова изъялъ его изъ круговорота ненормальнаго развитія, давъ ему законъ святости, исполненіемъ котораго народъ дѣйствительно могъ осуществить возложенную на него всемірно-историческую миссію. Этотъ законъ святости, при всей своей условной мѣстной, временной и національной формѣ, въ идеальной основѣ своей вполнѣ отвѣчалъ особенн му историческому положенію Евреевъ и представлялъ собою норму истинно-человѣческаго развитія, которая одна только въ состояніи была привести грѣховное человѣчество къ достиже-

¹) Исаія 42, 6.

²) Исх. 19, 5. 6.

нію его назначенія. Регулируя и направляя религіозно-нравственную жизнь Израильтянъ, законъ святости, какъ норма истинно-человѣческаго развитія, вмѣстѣ съ тѣмъ не могъ не оказывать надлежащаго вліянія и на граждано-соціальныя отношенія народа. Такое вліяніе закона на граждано-соціальныя отношенія народной жизни обнаружилось частію въ выдѣленіи изъ нея элементовъ, не соотвѣтствовавшихъ историческому предназначенію избраннаго народа, частію въ укрѣпленіи, воспитаніи и облагороженіи тѣхъ ея зародышей, которые годны были къ возвышенію и преобразованію въ духовную жизнь царства Божія, насажденнаго на естественной почвѣ семитской національности.

Такое же освящающее, такъ сказать, дѣйствіе имѣлъ законъ святости въ частности и на брачныя отношенія Израильтянъ, очищая бракъ, какъ учрежденіе божественное, отъ всякихъ грѣховныхъ наростовъ. Это дѣйствіе закона на фактическую брачную жизнь народа настолько было сильно и глубоко, что, при своемъ общемъ восточно-семитскомъ характерѣ, она не могла не принять иныхъ особенностей, существенно отличающихъ её отъ брачной жизни всѣхъ остальныхъ народовъ востока. Здѣсь невольно является такая параллель: подобно тому, какъ въ новыя времена облагороженіе нравовъ, обычаевъ и законовъ брачной жизни есть высокое преимущество народовъ христіанскихъ,—такъ въ древнія времена еврейскій народъ былъ среди всѣхъ прочихъ народовъ міра носителемъ правилъ высоко-нравственной, благородной брачной жизни. И какъ ни далека отъ насъ брачная жизнь ветхозавѣтныхъ Израильтянъ, общія начала ея ближе къ намъ, чѣмъ это кажется. Мы замѣтили, что ветхозавѣтное законодательство, при своей мѣстной, временной и національной формѣ, въ сущности своей было нормою истинно-человѣческаго развитія. Въ этомъ отношеніи оно универсально; идеальныя начала его до сихъ поръ живутъ въ нашихъ понятіяхъ и дѣйствуютъ въ нашей жизни, какъ нормы истинно-

человѣческаго развитія, хотя и просвѣтлённаго и очищеннаго христіанствомъ, и потому усвоены и новѣйшими законодательствами Европы. Сказанное о ветхозавѣтномъ законодательствѣ вообще примѣнимо въ частности и къ брачному праву Моисея, которое, при своей условной формѣ, покоится на незыблемыхъ общихъ основахъ. Христіанство, отмѣнивъ отъ древняго израильскаго брака все, что носило условный характеръ, оставило неприкосновенными его общія начала. Идея единоженства, правила чистоты супружеской жизни— всё это—только еще болѣе возвышенное и одухотворенное— принято и сохранено христіанствомъ. Принятіе и сохраненіе новозавѣтнымъ законодательствомъ началъ брачной жизни древнихъ Евреевъ не служитъ ли доказательствомъ того, что они неизмѣнны? Не суть ли эти начала прирождённыя, такъ сказать, идеи человѣчества на всѣхъ ступеняхъ его всемірно-исторической жизни и не стоятъ ли они поэтому въ органической связи съ самыми существенными свойствами духовной природы человѣка?

Изслѣдованіе брачныхъ отношеній древняго Израиля получитъ еще большій интересъ, если въ изученіи ихъ идти путемъ сопоставленія съ брачными отношеніями другихъ древнихъ народовъ. Въ такомъ случаѣ многія особенности брачной древне-еврейской жизни выступятъ въ болѣе рельефныхъ, живыхъ и ясныхъ очертаніяхъ. А потому, изслѣдуя брачныя отношенія, мы будемъ указывать и на соотвѣтственныя имъ параллели въ области брачной жизни другихъ народовъ древности, какъ то: Китайцевъ, Индійцевъ, Египтянъ, Персовъ, Грековъ, Римлянъ и древнихъ Арабовъ [1]).

Основнымъ источникомъ для изслѣдованія вопроса о бракѣ у древнихъ Евреевъ служитъ священная ветхозавѣтная письменность, и прежде всего всѣ части Пятокнижія, въ ко-

[1]) Древнія арабскія преданія, хотя и въ нѣсколько измѣнённомъ видѣ, записаны въ коранѣ Магомета.

торыхъ главнымъ образомъ изложено законодательство Моисея, именно, кн. Исходъ 20—31 гл. и три последнія книги Моисея, такъ какъ эти книги, между прочимъ, заключаютъ въ себѣ изложеніе законовъ брачной жизни. Но синайское законодательство, новое въ своихъ началахъ и формѣ, опирается своею предметною, такъ сказать, стороною на древнее патріархальное право, освященное жизнію великихъ родоначальниковъ еврейскаго народа. Съ этимъ патріархальнымъ правомъ законодатель имѣлъ дѣло и въ области брачныхъ отношеній, частію предполагая ихъ извѣстными, частію принимая ихъ, какъ готовыя формы, нуждавшіяся лишь въ нѣкоторыхъ измѣненіяхъ, ограниченіяхъ и опредѣленіяхъ. Поэтому, для яснаго пониманія брачныхъ законовъ Моисея необходимо имѣть въ виду и лежащее въ основѣ ихъ патріархальное право первыхъ временъ человѣческой исторіи. Слѣдовательно и вся книга Бытія и первая половина кн. Исходъ представляютъ для нашего вопроса драгоцѣннѣйшій, хотя, къ сожалѣнію, краткій источникъ. Обычное право въ тѣхъ брачныхъ отношеніяхъ, которыя законодательство предполагало извѣстными и для которыхъ потому не давало своихъ новыхъ постановленій, очевидно дѣйствовало и послѣ изданія законодательства и фактически сказалось въ послѣдующей исторіи народа Божія. Поэтому для изслѣдованія такихъ брачныхъ отношеній источникомъ могутъ и должны быть книги послѣдующаго времени, т. е. всѣ остальныя книги Св. Писанія ветхаго завѣта. Потому же, при изученіи брака у древнихъ Евреевъ, нельзя не обращать вниманія и на книги новозавѣтной письменности и творенія св. отцевъ [1]).

Въ качествѣ важнаго источника при изслѣдованіи брачной жизни древнихъ Евреевъ могутъ быть, далѣе, сочиненія Іосифа Флавія, знаменитаго іудейскаго историка-археолога,

---

[1]) Цитировать творенія св. оо. и приводить изъ нихъ выдержки будемъ по изд. Migne (Scripturae sacrae cursus completus).

въ особенности тѣ отдѣлы его сочиненій, гдѣ излагается исторія позднѣйшаго библейскаго времени. Но, пользуясь этимъ источникомъ, нельзя забывать общеизвѣстной слабости Іосифа Флавія эллинизировать іудейскія представленія, какова слабость отражается на не всегда вѣрныхъ и соотвѣтствующихъ исторической дѣйствительности взглядахъ историка.

Не менѣе важнымъ источникомъ при изслѣдованіи древнееврейской брачной жизни можетъ служить, такъ называемое, талмудическое брачное право, т. е. традиціонное толкованіе брачнаго права Моисея. Законодательство Моисея содержитъ немного опредѣленій по вопросу о бракѣ, большею частію отрицательнаго характера; положительныхъ же постановленій въ немъ мало. А между тѣмъ съ теченіемъ времени жизненныя отношенія еврейскаго народа значительно расширились и осложнились, такъ что простыя и немногочисленныя опредѣленія закона, вышедшія преимущественно изъ патріархальнаго права, оказались не вполнѣ достаточными. Поэтому опредѣленія эти въ дальнѣйшей практикѣ естественно должны были получить болѣе широкое примѣненіе и принять видъ болѣе сложныхъ нормъ. Такъ возникъ традиціонный кодексъ брачнаго права [1]). Для насъ, въ данномъ случаѣ, имѣетъ значеніе собственно такъ называемая Мишна. Она дѣлится на шесть отдѣловъ, которые также подраздѣлены на трактаты. Семь трактатовъ третьяго отдѣла Мишны почти исключительно содержатъ въ себѣ изложеніе брачнаго права. Точно также излагаетъ это право четвёртый трактатъ четвертаго отдѣла (Sanhedrin). Эти трактаты представляютъ собою собственно весь кодексъ іудейскаго брачнаго права, то есть закона Моисеева въ школьномъ его истолкованіи.

Говоря о талмудическомъ брачномъ правѣ, какъ объ одномъ изъ источниковъ для изслѣдованія брака древнихъ Израильтянъ, мы вовсе не думаемъ ставить его наравнѣ съ свя-

1) См. Zschokke, Das Weib in alt. Test., Einleitung.

щенными книгами ветхаго завѣта. Мы не можемъ согласиться съ Іудеями, которые убѣждены, что происхожденіе всѣхъ традицій Талмуда современно синайскому законодательству, что кромѣ заповѣдей, записанныхъ въ Пятокнижіи, Богомъ даны Моисею на Синаѣ еще многія устныя заповѣди, служившія къ разъясненію первыхъ, что это таинственное устное преданіе, перешедшее отъ Моисея къ І. Навину и его преемникамъ, со временъ законодателя хранилось до заключенія его въ письмена, что, поэтому, Талмудъ такого же божественнаго происхожденія, какъ и законъ Моисеевъ. Тѣмъ не менѣе нельзя сомнѣваться въ томъ, что послѣ вавилонскаго плѣна, особенно въ послѣдній библейскій періодъ книжничества, традиціонное брачное право Евреевъ, изложенное въ Мишнѣ, было дѣйствующимъ правомъ. Поэтому нельзя оправдать пренебрежительнаго и слишкомъ недовѣрчиваго отношенія къ традиціонному брачному праву нѣкоторыхъ ученыхъ, затруднявшихся его изученіемъ, а потому отрицающихъ всякое значеніе его, Михаэлиса, Прессeля и др. [1]). Безъ помощи традиціоннаго брачнаго права, кодифицированнаго въ Мишнѣ, изслѣдованіе о брачныхъ отношеніяхъ и брачномъ правѣ древнихъ Евреевъ будетъ имѣть много ничѣмъ не покрываемыхъ пробѣловъ, ибо другихъ источниковъ нѣтъ, а брачное право Моисея для нынѣшняго научнаго представленія слишкомъ не полно [2]).

Кромѣ источниковъ брачнаго права древнихъ Евреевъ, считаемъ нужнымъ указать здѣсь и тѣ болѣе важныя спеціальныя сочиненія по данному вопросу, которыми пользовались мы при составленіи сочиненія: 1) Сочиненіе *Михаэлиса*, Mosaisches Recht, Zwt. Th., Frankfurt am Mayn, 1771 г. Представляя изъ себя первый опытъ научнаго изслѣдованія Моисеева законодатель-

---

[1]) Herzog's Real-Encyclop. 1 Aufl. XV Band. 615.

[2]) Мы пользовались талмудомъ въ французскихъ переводахъ, іерусалимскимъ въ переводѣ Шваба и вавилонскимъ въ переводѣ Раббиновича.

ства, трудъ этотъ въ свое время имѣлъ большое значеніе, чему много способствовали живость и бойкость его изложенія, богатое содержаніе и въ особенности философскій характеръ, носящій на себѣ слѣды вліянія натурализма деистовъ и энциклопедистовъ. Такимъ философскимъ характеромъ труда обусловливается однако и существенный его недостатокъ, который состоитъ въ томъ, что авторъ обыкновенно старается объяснить съ натуральной точки зрѣнія смыслъ и значеніе какъ Моисеева законодательства вообще, такъ брачнаго права въ частности, считая постановленія этого права плодомъ простого, хотя и мудраго разсчета законодателя. Для доказательства этого достаточно сослаться на параграфы о левиратномъ бракѣ и о причинахъ запрещенія близкихъ браковъ. Къ недостаткамъ сочиненія нужно еще отнести какъ то, что авторъ не указываетъ пособій, которыми онъ пользовался, такъ и то, что онъ повсюду вдается въ утонченныя, часто натянутыя, свои личныя объясненія, которыя нерѣдко находятся въ противорѣчіи съ данными источниковъ для изслѣдованія ветхозавѣтнаго брака. 2) *Заальшутца*, Mosaisches Recht mit Berücksichtigung des späters Judischen Zw. Th., Berlin, 1853 г. Трудъ, чуждый недостатковъ Михаэлиса, показуетъ въ авторѣ глубокаго и основательнаго ученаго. Твердо стоя собственно на почвѣ Моисеева брачнаго права, авторъ изслѣдуетъ его при помощи данныхъ исторіи и особенно талмудическаго брачнаго права; данныя послѣдняго рода помѣщены въ богатыхъ содержаніемъ ученыхъ примѣчаніяхъ. 3) *Душака*, Das mosaischtalmudische Eherecht, Wien, 1864 г. Сочиненіе принадлежитъ ученому нѣмецкому раввину и составлено кромѣ Библіи на основаніи сборниковъ талмудическаго брачнаго права. При общедоступномъ и вмѣстѣ съ тѣмъ сжатомъ изложеніи трудъ отличается здравою критическою мыслію и объективностію сужденій. 4) Вейлля, La femme juive, sa condicion legale d'apres la Bibel et le Talmud, Paris, 1874 г. Французскій раввинъ, авторъ этого сочиненія, собственно изслѣ-

дуетъ вопросъ о легальномъ положеніи іудейской женщины, ея правахъ и обязанностяхъ. Трудъ составленъ главнымъ образомъ на основавіи талмудическихъ документовъ и отличается популярнымъ и увлекательнымъ изложеніемъ.

Во всѣхъ перечисленныхъ сочиненіяхъ, какъ показываютъ самыя названія ихъ, древне-еврейскій бракъ изслѣдуется болѣе въ юридическомъ, нежели историко-археологическомъ отношеніи. По этому поводу справедливо замѣчаетъ іудейскій ученый Gavigny[1]: „о состояніи семейныхъ отношеній въ какой-либо націи мы будемъ имѣть только очень ненадежныя свѣденія, если не будемъ заходить дальше существующихъ въ ней на этотъ счетъ юридическихъ постановленій и не будемъ обращать вниманія на дополняющіе ихъ обычаи, и на то, что въ каждомъ народѣ брачное *право* даетъ лишь неполный образъ самого брака“. Дѣло въ томъ, что для юридическаго изслѣдованія о бракѣ имѣютъ значеніе только тѣ факты, которые выражаютъ собою идеальное состояніе брака, запечатлѣны характеромъ идеальности, т. е. представляютъ брачную жизнь такъ, какъ она должна быть. Но жизнь всегда бываетъ ниже закона. Поэтому для того, чтобы составить полную и цѣльную картину брачной жизни извѣстнаго народа, необходимо подвергнуть разсмотрѣнію всѣ факты и состоянія, представляемые исторіею его брачной жизни. А это—задача уже историко-археологическаго изслѣдованія.

Изъ собственно библейско-археологическихъ трудовъ, служившихъ для насъ пособіями при составленіи сочиненія, назовемъ слѣдующіе: 1) Цшокка, Das Weib in alten Testamente, Wien, 1883 г. Задавшись цѣлью нарисовать образъ древнееврейской женщины во всевозможныхъ ея состояніяхъ и отношеніяхъ, авторъ по необходимости долженъ былъ подробно разсматривать брачныя отношенія на основаніи св.

[1]) См. у Душака, Mos. talmud. Eherecht, s. 84.

Писанія и іудейскаго преданія. Сочиненіе написано языкомъ легкимъ и яснымъ; въ тѣхъ частяхъ его, гдѣ идетъ рѣчь собственно о библейскомъ бракѣ, сочиненіе составлено преимущественнб по Заальшутцу и Кейлю. 2) Штуббе, Die Ehe im alten Testament, Iena, 1886 г. Трудъ ученаго гебраиста,—составленъ только на основаніи Библіи,—отличается краткимъ и сжатымъ изложеніемъ иногда даже въ ущербъ ясности представленія;—обнаруживаетъ въ авторѣ оригинальнаго мыслителя, нечуждаго нѣкоторой тенденціозности. Послѣднее замѣтно особенно тамъ, гдѣ путемъ филологіи авторъ пытается оправдать естественно-раціоналистическую теорію происхожденія всей исторіи брачной жизни библейскихъ Евреевъ. Въ Библіи находитъ онъ указанія на существованіе такого доисторическаго времени, когда народъ еврейскій жилъ въ натурально-общинномъ бракѣ или, по его выраженію, временномъ бракѣ (Zeitehe), который, по мѣрѣ развитія народной культуры, постепенно перешелъ въ индивидуальный бракъ, чтó случилось уже *послѣ плѣна вавилонскаго!*

Изъ другихъ библейско-археологическихъ сочиненій, бывшихъ для насъ пособіемъ, укажемъ на археологіи: Яна—(Biblische Archäologie, Zw. Th.), Заальшутца (Archäologie der Hebräer. Zw. Th. Konigsberg, 1856) и др., на многочисленныя статьи въ словаряхъ Винера (Biblisches Realwörterbuch, 1833 г.), Герцога (Realencyclopädie, 3 и 8 Bd.), Шенкеля (Bibel-Lexicon, 2 и 3 Bd. 1869 и 1871), Гамбургера (Real-Encyclopädie zur Bibel und Talmud. Worterbuch, 1870) Riehm'a, Smidt'a и др..

Изъ библейско-историческихъ трудовъ, которыми пользовались мы, можно назвать исторіи: Куртца (Geschichte des Alten Bundes, Berlin), Генгстенберга (Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, Berlin, 1869), Гретца (Geschichte der Juden, Lepzig), Штаде (Geschichte des Volkes Israel, 1 Bd. Berlin, 1887) и др.

Немаловажнымъ пособіемъ при изслѣдованіи брачнаго

вопроса у древнихъ Евреевъ служили для насъ также различные комментаріи на библейскія книги, какъ-то: Кейля и Делича (Biblischer Commentar über das Alte Testament, Lepzig), Баумгартена (Theologische Commentar zum Pentateuch) и др. Въ качествѣ комментарія пользовались мы и прекраснымъ сочиненіемъ Цшокка—Die Biblischen Frauen des Alten Testamentes, Freiburg, 1882 г.

Изъ отечественныхъ трудовъ по изслѣдуемому вопросу, бывшихъ у насъ подъ руками, можемъ назвать „Законодательство Моисея", Лопухина, въ отдѣлѣ законовъ о семейныхъ отношеніяхъ, С.-Петербургъ, 1882,—„Опытъ исторіи библейской женщины", Кустодіева, С.-Петербургъ, 1870 г.,—„Библейскую исторію при свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій и открытій", въ 2-хъ томахъ, Лопухина, С.-Петербургъ, 1890 г. и др.

Важнымъ пособіемъ для указанія соотвѣтственныхъ брачнымъ отношеніямъ Израильтянъ параллелей въ области брачной жизни другихъ народовъ древняго міра служили для насъ изслѣдованія Майера, Die Rechte der Israeliten, Athener und Romer, Zw. Bd., Leipzig, 1866, гдѣ авторъ представляетъ параллельно брачныя правовыя учрежденія у Евреевъ, Грековъ и Римлянъ,—Гоффмана, Der Züstand des weiblichen Geschlechtes in der Heidenwelt, Hidelberg, 1873,—Осипова, Брачное право древняго востока, Вып. I, Казань, 1872,—К. Шмидта, Исторія Педагогики, т. I, 1877,—Унгера, Бракъ во всемірно-историческомъ развитіи, 1885,—Швейгеръ-Лерхенфельда, Женщина у всѣхъ народовъ земнаго шара, Спб. 1885,—и, наконецъ, Коранъ Магомета въ переводѣ съ французскаго Николаева, изд. 2, Москва, 1865.

Предлагаемая работа заключаетъ въ себѣ шесть главъ.

Первая изъ нихъ содержитъ въ себѣ изслѣдованіе о существѣ, характерѣ и цѣли древнееврейскаго брака.

Вторая—о запрещенныхъ бракахъ.

Третья—о левиратѣ и ужичествѣ.

Четвертая—о заключенiи брака: обрученiи и бракосочетанiи.

Пятая—объ отношенiяхъ супруговъ: чистотѣ супружескихъ отношенiй, правахъ и обязанностяхъ супруговъ, наложничествѣ.

Наконецъ, шестая говоритъ о разводѣ, второбрачiи и положенiи вдовы.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ.

### Сущность, характеръ и цѣль древнееврейскаго брака.

Сущность древнееврейскаго брака раскрывается въ повѣствованіи Моисея объ его учрежденіи. Свящ. бытописатель, разсказывая о твореніи міра и первыхъ людей, показываетъ, что бракъ установленъ самимъ Богомъ еще въ раю, когда первозданные люди только что вышли изъ рукъ своего Творца и находились въ блаженномъ состояніи невинности. Какъ только жена создана была Богомъ и приведена къ Адаму, послѣдній тотчасъ же и произнесъ то положеніе, къ которому потомство можетъ относиться, какъ къ брачной грамотѣ, данной на вѣчныя времена, какъ къ основному всеобщему закону о бракѣ: „вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей; она будетъ называться женою (אשה): ибо взята отъ мужа (איש) [1]) своего". Поэтому, добавляетъ бытописатель, „оставитъ человѣкъ отца своего и мать свою и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ (два) одна плоть" [2]), т. е. существо, объединенное въ желаніи и стремленіи. Эти слова

---

[1]) Буквальное соотвѣтствіе этихъ словъ, равно какъ и בת-בן (сынъ—дочь), אחות-אח (братъ—сестра), трудно выразить на русскомъ языкѣ, развѣ только древне-этимологическимъ соотвѣтствіемъ ихъ: мужъ и мужнна (отсюда мужена, мжена, жена),—Вульгата: vir-virago или vira,—Симмахъ: ἀνδρίς ἀπὸ ἀνδρός.

[2]) Быт. 2, 23. 4. LXX въ интересѣ моногаміи прибавили въ значеніи субъекта: οἱ δύο; ср. Мѳ. 19, 5. Марк. 10, 7. 8. 1 Кор. 6, 16. Еф. 5, 31.

Моисея, предъуказывающія на сущность христіанскаго брака [1]), должны быть приняты за опредѣленіе существа и брака ветхозавѣтнаго. Словами этими обозначается сущность брака, какъ глубочайшее духовно-тѣлесное единство мужа и жены, какъ всеобъемлющее личное общеніе двухъ существъ разнаго пола [2]), взаимно восполняющихъ другъ друга и образующихъ какъ бы одну нераздѣльную духовно-физическую личность. Фактъ „оставленія“ родителей при заключеніи брака, имѣющій отношеніе не только къ мужу, но и къ женѣ (и она, вступая въ бракъ, оставляетъ своего отца и мать), представляетъ брачный союзъ духовно-нравственнымъ единствомъ, общеніемъ сердецъ, которое въ тѣлесномъ соединеніи (matrimonium consumatum) находитъ свое конкретное выраженіе и завершеніе [3]). Слова: „и будутъ (два) одна плоть“, по ученію апостола [4]), получаютъ свое естественное объясненіе ближайшимъ образомъ въ copula carnalis и затѣмъ въ плодахъ ея—рожденіи дѣтей [5]). Поэтому ни мужъ, ни жена, никто изъ нихъ, по изъясненію того же апостола [6]), не имѣетъ исключительнаго права на свое собственное тѣло, но это право взаимное принадлежитъ и тому и другому вмѣстѣ; супруги представляютъ въ силу этого какъ бы одну личность (въ гражданскомъ отношеніи), требующую единства расположенія любви и желанія.

Существо брака такъ же сложно, какъ и самъ человѣкъ; въ немъ, какъ и въ человѣкѣ, замѣтны двѣ стороны: духовно-нравственная и физическая. Бракъ есть духовно-естественное

---

[1]) Мѳ. 19, 5.

[2]) См. Еф. 5, 22 и д.

[3]) См. Keil und Delitzsch, Bibl. Commentar, Bd. I. s. 50.

[4]) 1 Кор. 6, 16.

[5]) Ѳеодоритъ, quaest. in Gen cap. 3. interr. 30: Per conversationem nuptialem fructus, unus ex ambobus oritur, ab hoc quidem seminatus, ab illa vero enutritus, consumatus autem ab opifice naturae.

[6]) 1 Кор. 7, 4.

единеніе, въ которомъ наравнѣ съ мужемъ участвуетъ и жена, какъ часть человѣка, взятаго въ его цѣлости, какъ половина мужа, восполняющая его существо, какъ кость отъ костей и плоть отъ плоти его [1]). Мужъ и жена одинаково нуждаются другъ въ другѣ для полноты общаго духовно-тѣлеснаго существа, тотъ и другая почти равны между собою, на что указываетъ даже тожество ихъ названій [2]) и исторія ихъ созданія [3]). Говоримъ „почти" равны, потому что исторія сотворенія жены символически указываетъ и на нѣкоторую подчинённость или зависимость ея отъ мужа. Такое отношеніе жены къ мужу усматриваетъ въ этой исторіи именно ап. Павелъ, когда говоритъ: „жена да учится въ безмолвіи, со всякою покорностію; а учить женѣ непозволено, ни властвовать надъ мужемъ, но быть въ безмолвіи. Ибо „прежде" созданъ Адамъ, а „потомъ" Ева [4]). Тоже имѣетъ въ виду апостолъ, когда предписываетъ покрытіе головы жены въ знакъ подчиненія мужу: „ибо не мужъ отъ жены, но жена отъ мужа" [5]). Но этого отношенія жены къ мужу нельзя понимать въ смыслѣ рабскаго подчиненія. Созданная для мужа только какъ помощница [6]), служащая къ восполне-

---

[1]) Что женѣ надлежало быть не отдѣльнымъ по физическому своему происхожденію видомъ человѣческаго созданія, но какъ бы только половиною, частію мужа,—это открывается изъ образа ея созданія, по которому она является на свѣтъ не путемъ новаго образованія изъ земли, подобно мужу, но создана отъ ребра мужа, слѣд. изъ внутреннѣйшаго его существа.

[2]) Названіе אִשָּׁה, дающее представленіе о женѣ, какъ „взятой отъ мужа" (אִישׁ ср. Быт. 2. 23), очевидно, болѣе достойное, чѣмъ напр. γυνή или femina, указывающія на рожденіе и плодородіе (γείνω, γείγνω, fecundus).

[3]) Какъ при сотвореніи мужа, завершенія и вѣнца земныхъ созданій, въ которомъ должны были соединиться матерія съ духомъ, небо съ землею, время съ вѣчностію, Богъ совѣтуется Самъ съ Собою: „сотворимъ человѣка по образу Нашему (и) по подобію Нашему" (Быт 1, 26), такъ и сотвореніе жены предваряется подобными же словами, показующими достоинство, равное приблизительно съ достоинствомъ мужа: „не хорошо быть человѣку одному; сотворимъ ему помощника, соотвѣтственнаго ему" (2, 18).

[4]) 1 Тим. 2, 11—13.

[5]) 1 Кор. 11, 8. 9.

[6]) Быт. 2, 18.

нію его собственнаго существа, жена должна была быть подчинена ему, однако не рабскимъ образомъ [1]), какъ это стало впослѣдствіи въ язычествѣ, и какъ то встрѣчается еще даже и теперь у магометанскихъ народовъ. Далѣе,—въ томъ обстоятельствѣ, что жена силою Божіею „взята отъ мужа", коренится тайна той задушевной нравственной любви, которою мужъ любитъ свою жену, какъ свое другое „я"; а при такой любви мужа къ своей женѣ не можетъ имѣть мѣсто рабское отношеніе ея къ мужу. Слова: „оставитъ человѣкъ отца своего... и прилѣпится къ женѣ своей", въ которыхъ жена представляется по преимуществу привлекающею, такъ сказать, стороною, показываютъ именно то, какъ сила господства мужа надъ женою подчиняется высшей силѣ нравственной любви [2]). Равенство супруговъ, хотя и неполное, внушаемое взаимною любовью ихъ, является нравственнымъ основаніемъ истинно-счастливой брачной жизни. Гдѣ жена рабски подчинена мужу, тамъ можетъ возникнуть развѣ только служебное отношеніе, при которомъ она къ господину дома находится въ нѣсколько только лучшемъ положеніи, нежели раба. Брачная жизнь, основанная на равенствѣ и любви супруговъ, предоставляетъ каждому изъ нихъ ту мѣру нравственной свободы, въ которой человѣкъ нуждается для того, чтобы развивать до извѣстной степени совершенства свои духовныя и нравственныя силы и свободно опредѣлять себя къ той или другой благой дѣятельности.

Касаясь одною своею стороною тѣлесной природы человѣка, бракъ чрезъ это нисколько не теряетъ въ своемъ нравственномъ достоинствѣ, какъ не лишается его и самъ чело-

---

[1]) Ѳома Аквинатъ, Sum. 2. 2. q. 164. a. 2 ad 1: Subjecto mulieris ad virum intelligenda est in poenam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen (quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset et ejüs gubernator exitisset), sed prout mulier contra propriem voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere.

[2]) Saalschutz, Archäologie Hebr. Th. II, Kap. 60, §. 2.

вѣкъ, состоящій не только изъ души, но и тѣла. Не смотр на свою связь съ физическою природою человѣка, брачны союзъ по своему существу всё-таки остается глубоко-нрав ственнымъ отношеніемъ между супругами, имѣющимъ въ свое основѣ высокую нравственную любовь. Ибо тѣлесная сторона его подчинена духовной и обращена на служеніе этой по слѣдней; то, что есть въ немъ физическаго, должно быть преддверіемъ высшаго начала, должно служить этому началу. Кромѣ того самъ свящ. бытописатель, признавая бракъ нетолько нравственнымъ отношеніемъ, но и естественнымъ свидѣтельствуетъ о бракѣ прародителей, что онъ былъ чистымъ и святымъ союзомъ: „и были оба наги Адамъ и жена его и не стыдились“ [1]). Тѣла первыхъ людей освящены были духомъ, одушевлявшимъ ихъ; прародители смотрѣли другъ на друга глазами святой невинности. Стыдъ явился только со грѣхомъ, который, нарушивъ нормальное отношеніе духа къ тѣлу, вызвалъ въ послѣднемъ противоборствующія духу стремленія и пожеланія и превратилъ святое божественное учрежденіе брака въ одно грубочувственное отношеніе.

Итакъ, древне-еврейскій бракъ, какъ онъ представляется въ библейскомъ повѣствованіи объ его установленіи, есть духовно-тѣлесный союзъ двухъ лицъ разнаго пола, въ основаніи своемъ имѣющій высокую нравственную любовь. Каковъ же характеръ этого брака?

Нравственное единеніе, основанное на взаимной внутренней любви, то единеніе, которое дается въ понятіи о существѣ древне-еврейскаго брака, возможно только между двумя индивидуумами, и, такимъ образомъ, моногамія представляетъ собою если не физическій и тѣлесный, то во всякомъ случаѣ духовно-нравственный первоначальный законъ брака. Моногамія является, такъ-сказать, внѣшней конкретной формой выраженія внутренней нравственной сущности брака. Слѣд. древне-

---

[1]) Быт. 2, 25.

еврейскій бракъ по характеру своему, прежде всего, является моногамическимъ.

Далѣе,—будучи по существу своему свободнымъ нравственнымъ союзомъ двухъ лицъ, союзомъ до того тѣснымъ, что супруги становятся какъ бы одною плотію, бракъ долженъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, быть нерасторжимымъ. Слова Моисея: „прилѣпится къ женѣ своей и будутъ (два) одна плоть" становятся въ особенности понятными при признаніи нерасторжимости брака [1]); ибо „одна плоть" неразрывна органически [2]). Слѣдовательно нерасторжимость, вытекающая изъ понятія о сущности древне-еврейскаго брака, составляетъ другую характеристическую его особенность.

Вытекая изъ понятія о существѣ древне-еврейскаго брака, моногамія и браконерасторжимость находятся, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ согласіи съ первобытнымъ нравственнымъ достоинствомъ человѣка, съ каковымъ достоинствомъ его понятіе это стоитъ въ очевидной связи.

И въ глубинѣ души павшаго человѣка еще остается чувство стыдливости, представляя собою послѣднее убѣжище, куда можетъ еще укрыться сознаніе первобытнаго истиннаго человѣческаго достоинства. Съ этимъ то могущественнымъ нравственнымъ началомъ моногамія стоитъ въ такой тѣсной связи, что отступленіе отъ нея есть въ тоже время и нарушеніе стыдливости. Въ сердцѣ человѣка Самимъ Богомъ написано, что мужъ, „прилѣпляясь къ женѣ", тогда только въ состояніи сохранить свое человѣческое достоинство, когда отдается ей всецѣло, съ полною вѣрностію, съ устраненіемъ всякой возможности довѣрить себя подобнымъ же образомъ другой.

---

[1]) Saalschütz, Archäol. Hebr., Th. II, Kap. 62, § 1.

[2]) Приведенными словами свящ. бытописателя вмѣстѣ съ тѣмъ и моногамія обозначается какъ самая естественная форма брака; „одна плоть" нераздѣльна: этимъ обусловливается и моногамія, которой многоженство противорѣчитъ, какъ нѣчто дѣлимое.

Но единоженство и браконерасторжимость,—эти характеристическія черты древне-еврейскаго брака,—вытекающія какъ изъ самаго существа брака, такъ и изъ первобытнаго нравственнаго достоинства человѣка, имѣютъ для себя еще иное, болѣе объективное основаніе въ богоучрежденности брака.

Опытъ даетъ предполагать, что установленіе брака основывается на потребностяхъ самой природы человѣка; стремленіе его къ размноженію, чувство безсилія и безпомощности въ состояніи одиночества, все это подтверждается свидѣтельствомъ опыта. Но человѣкъ есть твореніе Божіе; слѣдовательно и стремленіе его къ единенію съ другимъ существомъ, лежащее въ основѣ брака, вложено въ его природу самимъ Богомъ. Объ этомъ божественномъ учрежденіи брака прямо повѣствуется въ кн. Бытія. Такимъ образомъ, если бракъ установленъ самимъ Богомъ, то онъ долженъ сохранять свой первоначальный характеръ, т. е. долженъ быть моногамическимъ союзомъ, ибо, согласно съ волею Божіею, онъ первоначально былъ заключенъ только между однимъ мужемъ и одною женою [1]). Какъ богоучрежденный, бракъ долженъ быть и нерасторжимымъ, такъ какъ „что Богъ сочеталъ, того человѣкъ да не разлучаетъ“ [2]).

Грѣхопаденіе во многомъ измѣнило дѣло; вмѣстѣ съ упадкомъ первобытнаго достоинства человѣка, пало и первоначальное достоинство его брака. Дѣйствія грѣха не замедлили обнаружиться въ помраченіи установленнаго Богомъ брачнаго союза, коснувшись самой сущности и характера его.

Первоначальный законъ брака, какъ нравственнаго союза, основаннаго на взаимной любви двухъ лицъ разнаго пола, подвергся, вслѣдствіе разстройства человѣческой природы, зловредному вліянію грѣха и искаженію со стороны людей, предавшихся чувственности. Вопреки первобытной своей

---

[1]) Быт. 2, 21 и д. ср. Duschak, Mos. talmud. Eherecht, s. 85.
[2]) Мѳ. 19. 6.



нравственной чистотѣ, бракъ начинаетъ представляться сознанію павшаго человѣчества въ грубо-чувственной формѣ. Его стали понимать только какъ половое, животное отношеніе между мужемъ и женою, движимое исключительно плотскою страстію [1]). Въ историческомъ преданіи ветхаго завѣта не сохранилось ясныхъ указаній этого паденія существа брака, послѣдовавшаго вслѣдъ за общимъ паденіемъ человѣка. Они восполняются лексическими свидѣтельствами языка библейскихъ патріарховъ, языка древнееврейскаго, одного изъ древнѣйшихъ человѣческихъ языковъ, а можетъ быть даже и перваго языка павшаго человѣка[2]). Между тѣмъ въ этомъ языкѣ, какъ

[1]) Нельзя согласиться съ мнѣніемъ г. Осипова (Брачное право древняго востока, стр. 88. 9), что любовь, на которой основывался древне-еврейскій бракъ, была только плотскою страстію. Правда, она носила на себѣ такой характеръ, но, какъ учитъ бл. Августинъ, онъ былъ усвоенъ ею только со времени грѣхопаденія; до этого же времени она была чисто нравственнымъ чувствомъ, да и въ ближайшее послѣ грѣхопаденія время она не совсѣмъ утратила это свое первоначальное свойство. Желаніе Ламеха оправдаться предъ своими женами (Быт. 4, 23. 4), очевидно, было внушено ему не плотскою страстію къ нимъ, а нравственнымъ чувствомъ. По Талмуду (см. у Эйзенменгора, Entdecktes Judenthum, 1711, ч. I, с. 470), патріархъ думалъ оправдаться предъ ними въ убійствѣ сына своего Тувалкаина. Ламехъ былъ слѣпъ, и его водилъ сынъ его. Однажды во время прогулки съ нимъ въ полѣ Тувалкаинъ посредствомъ лука убилъ идущаго къ нимъ навстрѣчу звѣря. Но, при осмотрѣ убитаго животнаго, оказалось, что это—Каинъ, ихъ прадѣдъ. Разгнѣванный Ламехъ умертвилъ своего сына. Съ этихъ поръ жены Ламеха возненавидѣли своего мужа и отдѣлились отъ него. По сему случаю Ламеху нужно было оправдываться предъ ними.

[2]) Очевидно языкъ свидѣтельствуетъ о чувственномъ пониманіи брака не въ первобытное время, какъ, кажется, полагаетъ Штуббе (Die Ehe im alt. Test. s. 8. 9 и 27. 8)—а во время, слѣдующее уже послѣ паденія, потому что въ первобытное время бракъ былъ высоко-нравственнымъ явленіемъ. Да и вообще натуралисты, подобные Штуббе, ошибаются, когда полагаютъ, что съ самаго начала онъ былъ натурально-общиннымъ отношеніемъ и только постепенно возвысился отъ чувственности до нравственнаго достоинства. Не могло быть этого съ однимъ изъ важнѣйшихъ человѣческихъ отношеній, т. е. невозможно, чтобы человѣкъ отъ состоянія животнаго только исподоволь дошелъ до состоянія человѣка. Понятіе о бракѣ исказилось впослѣдствіи такъ же, какъ впослѣдствіи подвергся искаженію и весь человѣкъ, и именно, въ бракѣ обна-

и въ другихъ родственныхъ ему древнихъ семитскихъ нарѣчіяхъ, термины, касающіеся брака, опредѣляютъ его съ одной только чувственной стороны. Самыя древнія выраженія, служившія для обозначенія брака, можно видѣть въ словахъ חבל, ומה, חסד и др. Всѣ эти слова указываютъ на чисто чувственное пониманіе брака, и у свящ. писателей всѣ они употребляются, какъ увидимъ ниже, для обозначенія самыхъ нечистыхъ запрещенныхъ половыхъ связей и грубаго распутства. На такое же пониманіе брачныхъ отношеній указываетъ, далѣе, и общесемитское названіе мужа вааломъ, בעל [1]). Это слово вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ названіемъ божества— Ваала, на безнравственный характеръ культа котораго, называвшагося иначе Ваалъ-Фегоромъ, указываетъ уже книга Числъ [2]). Отцы церкви и раввины приводятъ подробности культа, а бл. Іеронимъ въ своемъ толкованіи на пр. Осію (гл. 9) сравниваетъ этого бога съ Пріапомъ, которому усвоено было самое безнравственное изображеніе. О половомъ значеніи этихъ божествъ свидѣтельствуетъ практиковавшееся до позднѣйшаго времени блудодѣяніе, которое было непремѣнною принадлежностію этого языческаго культа [3]). Такимъ образомъ мужъ или мужчина явился *вааломъ*, то есть жрецомъ одной лишь чувственности. Съ такимъ измѣненіемъ первоначальной сущности брака естественно должны были измѣниться и вза-

---

ружилась глубочайшая испорченность человѣческой природы. „*Но сначала не было такъ*", говоритъ Іисусъ Христосъ, и это свидѣтельство Его подтверждается брачными законами и обычаями языческихъ народовъ въ первобытную эпоху ихъ существованія. Чувственныя же представленія язычества относительно сущности брака указываютъ уже на позднѣйшее искаженіе брачной идеи.

[1]) Господинъ; съ флекс —мужъ, супругъ. Названіе моавитскаго, финикійскаго и кареаген. божества.

[2]) 25, 3. Названіе Фегоръ происходитъ вѣроятно отъ горы Феоръ или Фегоръ, въ странѣ моавитской, на которой было главное средоточіе культа (см. объ идолопоклонствѣ Евреевъ въ періодъ судей, Я. Б. Правосл. Собесѣдникъ, 1871 г., Ч. II, стр. 340).

[3]) Ос. 4, 14.

имныя брачныя отношенія между мужемъ и женою. Но вина соблазна ко грѣху оказалась на сторонѣ жены; совершеніемъ грѣха она преступила богоустановленныя границы своего отношенія къ мужу, нарушила свое равенство съ нимъ или, вѣрнѣе сказать, вышла изъ первоначальной нѣкоторой нравственной зависимости отъ него для того, чтобы послушаться искусителя, въ наказаніе за что первоначальное ея отношеніе къ мужу перешло въ полное подчиненіе ему: „мужъ, сказано было ей, будетъ господствовать надъ тобою“ [1]). Впрочемъ, и этому подчиненію здѣсь придается болѣе характеръ добровольнаго „влеченія“ [2]), нежели рабской зависимости.

Подвергшись вслѣдствіе дѣйствія грѣха искаженію со стороны своего существа, первобытный бракъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, не могъ не помрачиться и въ своемъ характерѣ. Помраченіе это прежде всего сказалось въ замѣнѣ моногамической формы брака полигаміей, которая повидимому возникла прежде всего въ средѣ каинитовъ [3]) и при томъ уже предъ потопомъ, во время всеобщаго растлѣнія земли. Ламехъ, потомокъ Каина въ седьмомъ колѣнѣ, человѣкъ необузданнаго нрава, первый нарушилъ законъ единоженства, первый, по сказанію бытописателя, „взялъ себѣ двѣ жены: имя одной Ада и имя второй: Цилла (Селла)“ [4]). Нашелъ-ли Ламехъ

---

[1]) Быт. 3, 16.

[2]) Ibid. „къ мужу твоему влеченіе твое“. Подъ словомъ „влеченіе“ слѣдуетъ разумѣть не только преобладающее половое стремленіе жены къ мужу, но вообще сильное желаніе женской зависимости отъ супруга, естественное влеченіе страстной любви, заставляющее жену неотступно находиться при немъ. Вульгата, переводящая: „sub potestate viri“, очевидно, относитъ эти слова къ послѣдующему: „и онъ будетъ господствовать надъ тобою“ (см. Zchokke, Bibl. Frauen, s. 33).

[3]) Быт. 4, 19.

[4]) Тертулліанъ, lib. de exh. cast. cap. 5: Numerus matrimonii a maledico viro coepit. Prima Lamech duabus maritatus tres in unam carnem effecit, и lib. de monogam.: Semel vim passa institutio Dei per Lamech, constitit postea in finem usque gentis illius. Secundus Lamech nullus exstitit,

себѣ подражателей въ допотопномъ мірѣ—положительно не извѣстно. Можно думать, что его примѣръ двоеженства не остался безъ подражанія, потому что допотопные его современники рисуются чертами людей плотскихъ, погрязшихъ въ чувственности и порокѣ. „Не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ человѣками (сими),—говоритъ Самъ Богъ, потому что они плоть“ [1]). Это глубоко развращенное человѣчество смыто было съ лица земли всемірнымъ потопомъ. Послѣ потопа Ноемъ была возстановлена моногамическая форма брака [2]), которая вскорѣ однако опять, подъ вліяніемъ особыхъ условій патріархальной жизни, замѣнена была полигаміей. Въ патріархальное время многоженство распространено было въ Ханаанѣ и Египтѣ, и сами патріархи слѣдовали обычаю наряду съ законною женою имѣть еще наложницъ, чтобы, при безплодіи жены, преумножать потомство, какъ это извѣстно объ Авраамѣ [3]), Іаковѣ, Исавѣ и др. Во вре-

---

quomedo duabus maritatus. Точнымъ обозначеніемъ эпохи нарушенія заповѣди о моногаміи Моисей хочетъ показать, что она соблюдалась и послѣ грѣхопаденія какъ Адамомъ, такъ и его ближайшимъ потомствомъ. עדה—наряженная, разукрашенная (Ос. עדה надѣвать. Ис. 61, 10; украшаться: תעדי תפיך · ты украсишься тимпанами твоими—Іер. 31, 4; наряжать кого чѣмъ),— צלה—голосистая. Эти названія женъ Ламеха, указывающія на чувственное пониманіе имъ брака (хотя, какъ видѣли мы, и Ламехъ не совсѣмъ утратилъ нравственное представленіе о супружеской любви), не объясняютъ ли того, какимъ образомъ онъ могъ придти къ отрицанію моногаміи?

[1]) Быт. 6, 3.

[2]) Ibid. 7, 7.

[3]) Кромѣ Агари, Авраамъ уже на 137 году жизни взялъ еще наложницу Хеттуру (Быт. 16, 2. 3. 15; ср. 25, 1. 2. 1 Пар. 1, 32). Еврейск. толкователи принимаютъ Хеттуру за Агарь, которую Авр., послѣ смерти Сарры, снова якобы принялъ въ свой домъ; при этомъ Агарь,—такъ какъ она, со времени явленія ей у источника воды въ пустынѣ Ангела Господня, отдалась молитвѣ и почитанію истиннаго Бога,—должна была получить новое названіе Ketura, т. е. turificata. По Оригену, Ketura означаетъ thymiama, по Амвросію (de Cain et Abel, cp. 6)—odorifera. Иначе Іеронимъ, quaest. in Gen. cp. 25: Ketura hebraico sermone copulata interpretatur aut juncta). Но съ этимъ толкованіемъ нельзя согласиться въ виду того, что Хеттура въ св. П. ясно различается отъ Агари (Быт. 25, 6).

мена Исава и Іакова начинаетъ уже входить въ обычай настоящая полигамія, какъ это видно изъ примѣра самихъ патріарховъ, изъ которыхъ первый, какъ извѣстно, имѣлъ трехъ женъ [1]), а послѣдній одновременно былъ мужемъ двухъ сестеръ и двухъ ихъ служанокъ (Быт. 29, 18—23; 30, 4. 9; 31, 50). То обстоятельство, что онъ былъ обманутъ Лаваномъ

---

[1]) На сороковомъ году жизни Исавъ вступилъ въ бракъ съ двумя женами (Быт. 26, 34); впослѣдствіи взялъ еще третью (Быт. 28, 8. 9). Обращаетъ на себя вниманіе различіе въ приводимыхъ названіяхъ женъ Исава. Въ Быт. 26, 34 приводятся двѣ жены хеттеянки: Іегудиѳа, дочь Беэра хеттеянина, и Васемаѳа, дочь Элона хеттеянина; въ Быт. 36, 1 и д. говорится: „Исавъ взялъ себѣ женъ изъ дочерей хананейскихъ, Аду, дочь Элона хеттеянина, и Оливему, дочь Аны, сына Цивеона Евеянина, и Васемаѳу, дочь Измаила, сестру Новаіоѳа“. Изъ этихъ мѣстъ видно, что Ада, дочь Элона хеттеянина, называется въ 26 г. Бытія Васемаѳою; другая жена Исава въ этой послѣдней главѣ носитъ названіе Іегудиѳи, а въ гл. 36-й—Оливемы, и, наконецъ, третья жена здѣсь называется Васемаѳою, а въ ст. 9-мъ 28 й главы—Махалаѳою. Въ виду того, что всѣ три жены (а не одна и не двѣ) получаютъ новыя имена, странно было бы искать причину различія ихъ названій въ недостовѣрности библейской традиціи, тѣмъ болѣе, что это различіе легко объясняется обычаемъ древняго востока, по которому люди, какъ еще теперь бываетъ у Арабовъ, получали прозваніе отъ какихъ-либо важныхъ и достопримѣчательныхъ въ ихъ жизни событій, и эти прозвища становились потомъ собственными именами. Такъ, напримѣръ, Исавъ получилъ прозваніе Эдома (краснаго) по случаю извѣстной продажи своего первородства Іакову за чечевичную (красную) похлёбку (Быт. 25, 29—34). Въ особенности часто давались новыя имена женщинамъ при выходѣ ихъ замужъ (см. Hengstenberg, Beitrage zur Einleitung ins Alte Testament, Bd. III, s. 277 и д., Berlin, 1839). Заслуживаетъ также вниманія различіе въ названіи отца Оливемы, который въ Быт. 26 именуется Беэромъ, а въ 36 гл.—Аною. Ключъ для устраненія этого недоразумѣнія Генгстенбергъ находитъ въ Быт. 36, 24, гдѣ говорится, что Ана, сынъ Цивеона, нашелъ теплыя воды въ пустынѣ, когда пасъословъ своего отца; вѣроятно отъ этой находки онъ и получилъ прозваніе Беэра (водяного). Если, далѣе, Ана (Беэръ) въ Быт. 36, 2 названъ евеяниномъ, въ 20 ст. той же главы—хорреяниномъ и, наконецъ, въ Быт. 23, 34—хеттеяниномъ, то это объясняется тѣмъ, что названіе хеттеянинъ употреблено въ болѣе широкомъ смыслѣ вмѣсто названія хананеянинъ, какъ это видно изъ примѣра хеттейскихъ женъ Исава, которыя называются дочерьми хананейскими (Быт. 28, 8). Для разсказа достаточно было общаго наименованія хеттеянинъ, между тѣмъ какъ генеалогическое обозначеніе (нужно замѣтить, что въ Быт. 36, 1 и д. при-

при первомъ бракѣ[1]), еще не говоритъ противъ существованія полигаміи во времена Іакова. Слѣдствіемъ обмана Лавана могло быть непризнаніе дѣйствительности этого брака,—бракъ могъ быть расторгнутъ, но ни въ какомъ случаѣ онъ не могъ дать повода къ нарушенію моногамическаго начала. Будичи обманутъ при первомъ бракѣ, Іаковъ, на предложеніе Лавана прослужить еще нѣсколько лѣтъ для полученія руки младшей дочери, не дѣлаетъ никакихъ возраженій, намекающихъ на незаконность одновременнаго сожительства съ двумя женами. Наконецъ, слова Лавана, сказанныя имъ Іакову при прощаніи: „если возьмёшь женъ сверхъ дочерей моихъ“, рѣшительно говорятъ за существованіе въ это время полигаміи. Многоженство Іакова не осталось безъ подражанія и въ послѣдующемъ поколѣніи, какъ объ этомъ можно заключить изъ постановленія, которое законодатель даетъ на случай, имѣвшій мѣсто въ семействѣ патріарха: „если у кого будутъ двѣ жены, одна любимая, а другая нелюбимая“ и т. д.[2]).

Тоже, что случилось съ моногаміей, постигло и другую характеристическую сторону первобытнаго брака—нерасторжимость. Общая поврежденность человѣческой природы не замедлила обставить брачныя отношенія такими условіями, которыя могли подорвать неприкосновенность брачнаго союза,

---

водится родословная Исава) требовало спеціальнаго названія особой вѣтви ханаанскихъ народностей—Евеянъ. Наконецъ, прозваніе Цивеона, отца Аны (Беэра), хорреяниномъ можно объяснить тѣмъ, что онъ поселился на горѣ Сеиръ, гдѣ началъ вести жизнь горца или анахорета—(см. Zschokke, Bibl. Frauen, s 107. 108).

[1]) Быт. 29, 25. Обманъ Лавана становится понятнымъ при существованіи древне-восточнаго обычая, по которому невѣста, покрытая покрываломъ, приводилась жениху въ брачную спальню вечеромъ (ст. 23, ср. Тов. 7, 16; 8, 1), т. е. когда было темно (см. Kurtz. Geschichte Alt. Bundes, Bd. I, s. 245), такъ какъ этикетъ не позволялъ мужу видѣть лицо своей жены, пока не законченъ былъ брачный обрядъ.

[2]) Втор. 21, 15.

ввести въ него разрушительные элементы, и тѣмъ самымъ поставить его на почву легко и часто расторжимаго союза. Изъ ряда такихъ условій можно указать на возникшее послѣ грѣхопаденія господство мужа надъ женой, на недостатокъ между ними нравственной любви, на распространённость полигаміи, благодаря которой расторженіе браковъ посредствомъ развода не представляло большаго затрудненія. Уже ко времени Авраама, прервавшаго свое сожительство съ Агарью, разводъ вошелъ въ силу обычая [1]).

Такимъ образомъ прародительскій грѣхъ, помрачившій достоинство человѣческой природы вообще, пагубно повліялъ и на достоинство первобытнаго брака, подвергнувъ значительной порчѣ какъ его нравственное существо, такъ и его возвышенный характеръ.

Не смотря однакоже на это, первобытному браку съ его нравственною сущностью и возвышенностію характера не суждено было навсегда исчезнуть для человѣчества.

Послѣ паденія человѣка грѣховность и испорченность, сдѣлавшись основнымъ движущимъ началомъ жизни всего человѣчества, проникли во всѣ жизненныя установленія и отношенія и почти совершенно заглушили здоровые зародыши истиннаго развитія, положенные Создателемъ въ основу всего творенія. Въ числѣ другихъ установленій и отношеній подвергся порчѣ, какъ мы сейчасъ видѣли, и бракъ, такъ что его подлинной сущности и характеру грозило окончательное искаженіе. Между тѣмъ, конечная цѣль всемірно-историческаго развитія—постепенное возстановленіе первобытнаго состоянія—должна была, когда бы то ни было, достигнуть своего осуществленія, если только человѣчеству не суждено было погибнуть въ конецъ. И вотъ, для осуществленія этой великой цѣли, избранъ былъ народъ израильскій, который, въ особенности въ лицѣ своихъ родоначальниковъ, отличался

¹) Быт. 21, 14.



наибольшею способностію къ сохраненію истинныхъ понятій, здоровыхъ зародышей человѣческаго развитія, и былъ проникнутъ вмѣстѣ съ тѣмъ наибольшею нравственною энергіею, дававшею ему силу и возможность бороться противъ господствовавшаго повсюду зла. Среди этого народа, согласно волѣ Божіей, и должны были постепенно возстановляться всѣ первобытныя отношенія и учрежденія; въ немъ же долженъ былъ возвратиться къ первоначальной своей нравственной сущности и чистотѣ характера и бракъ. Интересно теперь прослѣдить въ исторіи избраннаго народа это постепенное возстановленіе первобытнаго достоинства брака,—показать, что первоначальный бракъ по своей нравственной сущности и возвышенности характера былъ почти тождественъ съ древне-еврейскимъ бракомъ. Попытаемся же сдѣлать это сначала по отношенію къ сущности брака, а потомъ и по отношенію къ его характеру.

Уже въ семейной жизни родоначальниковъ еврейскаго народа, начиная съ Авраама, съ которымъ былъ заключенъ Богомъ Завѣтъ [1]) для сохраненія истинной религіи и вообще основъ правильнаго развитія, замѣчаются слѣды постепеннаго возстановленія первобытной нравственной сущности брака. Авраамъ удаляетъ отъ себя не престарѣлую мать сына обѣтованія, а юную наложницу, руководясь въ этомъ случаѣ, очевидно, не побужденіями чувственности, а тѣми мотивами, которые имѣютъ свое единственное основаніе въ нравственномъ воззрѣніи на бракъ. Брачные союзы патріарховъ заключаются не безъ взаимнаго согласія и расположенія со стороны невѣсты [2]), причемъ, подарки, даваемые ими невѣстамъ, не представляютъ собою, какъ увидимъ ниже, купчей цѣны за товаръ, а суть знаки уваженія любви къ нимъ [3]). Глубокая

[1]) Быт. 17, 7.
[2]) Быт. 24, 57. 8.
[3]) Ст. 52. 3. ср. 67.

любовь патріарха—мужа къ своей женѣ часто служитъ предметомъ описанія въ ветхозавѣтной свящ. письменности [1]). Въ патріархальномъ быту жена не была рабой своего мужа, самая зависимость ея отъ него носила на себѣ характеръ добровольнаго, проникнутаго любовью и уваженіемъ, подчиненія; она, какъ подруга его жизни, становилась его помощницей, раздѣляла съ нимъ труды и заботы, радость и горе, а въ собственно домашнемъ быту дѣйствовала вполнѣ самостоятельно, какъ госпожа дома [2]). Всѣ эти факты патріархальной жизни свидѣтельствуютъ о взглядѣ патріарховъ на женщину, какъ на нравственную личность, а равно и о высокомъ воззрѣніи ихъ на сущность брака. Такой взглядъ на бракъ, какъ на нравственное учрежденіе, усматривается во многихъ случаяхъ жизни патріарховъ. Вотъ что говоритъ напр. Іосифъ, не желая уступить принужденіямъ со стороны жены Потифара: „какъ же сдѣлаю я сіе великое зло и согрѣшу предъ Господомъ“ [3]). Прелюбодѣяніе въ патріархальный періодъ считалось большимъ преступленіемъ и наказывалось очень строго. Такъ, Іуда осудилъ на сожженіе свою невѣстку за незаконное сожительство [4]). Рувимъ за кровосмѣшеніе лишенъ былъ отцемъ права первородства [5]). Онанъ, сынъ Іуды, злоупотребившій супружескимъ ложемъ, былъ пораженъ внезапною смертію [6]).

Но гораздо яснѣе выступаетъ нравственная идея брака во время законодательства Моисеева, когда народъ еврейскій торжественно избранъ былъ для того, чтобы быть носителемъ великихъ началъ всемірно-историческаго развитія. Признавая бракъ нравственнымъ союзомъ, законодатель полагаетъ въ

[1]) 29, 18.
[2]) Быт. 16, 6. 9; 31, 4 и д.
[3]) 39, 9.
[4]) 38, 24.
[5]) 35, 22; 49, 4.
[6]) 38, 9. 10.

основу его взаимную внутреннюю любовь между супругами. Чтобы пробудить и воспитать въ народѣ эту брачную любовь, и чрезъ это сдѣлать бракъ источникомъ нравственной силы не только для самихъ супруговъ, но и для всего народа,— Моисей издалъ замѣчательное постановленіе, по которому обручившійся съ женщиною, но еще не взявшій ея, могъ предъ сраженіемъ выходить изъ войска и возвращаться въ свой домъ, „дабы не умеръ въ сраженіи, и другой не взялъ ея“ [1]); а тотъ, кто только что взялъ жену, могъ не только не выходить на войну, но и въ продолженіи цѣлаго года—оставаться въ своемъ домѣ свободнымъ отъ всѣхъ государственныхъ и общественныхъ обязанностей, „для увеселенія жены своей, которую взялъ“ [2]). Во имя той же нравственной сущности чистота брачной жизни у Израильтянъ цѣнилась весьма высоко [3]). Нарушеніе супружеской вѣрности, приравниваемое

[1]) Втор. 20, 7.

[2]) Втор. 24, 5. Нѣкоторые изслѣдователи (разумѣемъ напр. Осипова, который держится того мнѣнія, что въ основѣ древне-еврейскаго брака лежала лишь чувственная любовь, Брачное право древн. востока, стр. 89) возражаютъ, что законодатель, издавая такое постановленіе, имѣлъ въ виду не нравственную любовь, а плотскую страсть,—что если бы онъ разумѣлъ здѣсь духовную любовь, то срокъ освобожденія отъ повинностей продолжался бы не на одинъ годъ, т. е. сила духовной любви не исчерпывается годомъ, а, напротивъ, съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе возрастаетъ. Противъ этого возраженія можно замѣтить, что законодатель и не имѣлъ въ виду своимъ постановленіемъ исчерпать у новобрачныхъ источникъ ихъ взаимной любви въ одинъ годъ. Цѣль у него была совершенно иная. Необыкновенно высоко цѣня счастье брачной жизни, Моисей принимаетъ всѣ мѣры, чтобы сдѣлать эту жизнь нравственной опорой для семьи и общества. Съ этою цѣлью онъ заботится о пробужденіи и воспитаніи взаимной внутренней супружеской любви и о скрѣпленіи брачныхъ узъ по преимуществу въ первое время послѣ заключенія брака, когда эти узы всего легче и скорѣе могутъ окрѣпнуть на всю жизнь. Въ виду этого изданное постановленіе являлось вполнѣ цѣлесообразнымъ: безотлучно въ теченіе цѣлаго года пребывая въ семьѣ, израильтянинъ могъ закрѣпить свою связь съ нею настолько, что она уже дѣлалась для него необходимымъ и незамѣнимымъ источникомъ нравственной силы и счастья. Для этого же вполнѣ достаточно было имѣть льготу отъ всѣхъ повинностей въ продолженіе одного года.

[3]) Лев. 19, 20. Второз. 22, 23—27.

къ святотатству и умышленному убійству, влечётъ за собою смертное наказаніе, какъ въ отношеніи къ женѣ, такъ и по отношенію къ мужу [1]). Такимъ же высокимъ и строгимъ нравственнымъ воззрѣніемъ на бракъ проникнуты и законы Моисея о кровосмѣшеніи, запрещеніи брачныхъ отношеній въ близкихъ степеняхъ родства, которыя клеймятся такими названіями какъ: זמה (беззаконіе) [2]), תבל (мерзость) [3]), חסד (срамъ) [4]). Постановленія закона, опредѣляющія отношенія между супругами, также предполагаютъ нравственное существо брака; между ними нѣтъ ни одного такого, которое бы подчиняло одну сторону другой или нарушало личное равноправіе каждой изъ нихъ [5]).

Въ послѣдующее время ветхозав. исторіи понятіе о бракѣ, какъ нравственномъ союзѣ, раскрывается всё полнѣе и яснѣе. Въ кн. Судей описывается происшествіе, вызванное гнуснымъ нарушеніемъ и оскорбленіемъ супружескихъ правъ, свидѣтельствующее о высокомъ воззрѣніи на бракъ. Одинъ левитъ съ горы Ефремовой, ходившій въ Виѳлеемъ за своею сбѣжавшею отъ него наложницею [6]), возвращаясь домой, по пути зашелъ съ нею въ городъ Гиву, въ колѣнѣ Веніаминовомъ. Но когда онъ, найдя пріютъ въ домѣ одного старика, пользовался его гостепріимствомъ, развратные жители города окружили домъ и требовали выдачи левита—странника, чтобы „познать“ его, т. е. чтобы сдѣлать его жертвою противоесте-

---

[1]) Лев. 20, 10.

[2]) 18, 17.

[3]) 20, 12.

[4]) 20. 17.

[5]) См. Saalschutz, Archäolog. Hebr. Th. II, Kap. 60, § 7.

[6]) По І. Флавію (Ant. V, 2, 8), она оставила своего мужа потому, что питала къ нему отвращеніе. Напротивъ, раввины утверждаютъ, что наложница была отпущена левитомъ за прелюбодѣяніе; но еслибы дѣйствительно здѣсь имѣло мѣсто прелюбодѣяніе, въ такомъ случаѣ онъ не могъ бы взять ее опять къ себѣ (Втор. 24, 2 и д.)

ственнаго разврата (мужеложства), который заклеймен апостоломъ, какъ проклятіе язычества [1]) и отображеніе демонскаго извращенія [2]). Старикъ заступился за своего гостя и готовъ былъ отдать имъ для удовлетворенія ихъ безумной страсти свою дочь—дѣвицу, а также наложницу своего гостя. Но такъ какъ нечестивцы не хотѣли и слышать объ этомъ предложеніи, то левитъ, опасаясь за свою честь и жизнь, вывелъ къ нимъ свою наложницу Красота ея [3]). усмирила неистовыхъ сластолюбцевъ, которые ругались надъ нею позорнѣйшимъ образомъ цѣлую ночь. Грязная чернь отпустила женщину только уже при появленіи зари, и она, дошедши до дверей того дома, въ которомъ остановился ея мужъ, упала мёртвою. Когда левитъ вышелъ по утру, чтобы идти въ путь свой (онъ уже отчаялся въ надеждѣ возвратить жену отъ неистовой толпы), онъ видитъ её лежащею у порога дома съ распростертыми руками. Положивъ трупъ на осла, онъ препроводилъ его на свою родину, и тамъ, разрѣзавъ трупъ по членамъ на двѣнадцать частей, разослалъ ихъ во всѣ предѣлы Израилевы съ извѣстіемъ о случившемся злодѣяніи. Это аппелляція къ нравственному чувству своего народа. Разрубленный трупъ женщины долженъ былъ служить живымъ доказательствомъ тово, что въ Израилѣ слѣдуетъ опасаться полной анархіи,—когда замужняя женщина не можетъ уже быть безопасна отъ подобныхъ оскорбленій,—если останется безнаказаннымъ такое дѣло. Всѣ были возмущены постыднымъ попраніемъ супружескихъ правъ со стороны нечестивыхъ Гивейцевъ: „не бывало, говорилъ весь Израиль, и не видано было подобнаго сему отъ дня изшествія сыновъ израилевыхъ изъ земли Египетской до сего дня". И такъ какъ Лев. гл. 18 и 20 въ наказаніе за оскорбленіе Бога совершеніемъ пре-

[1]) Рим. 1, 27.
[2]) Іуд. ст. 7.
[3]) І. Флав. ibid.

любодѣянія назначаетъ искорененіе жителей земли, то вся область израильская вышла на опустошительную войну противъ Гивы.

Съ особенною ясностію и полнотою раскрывается понятіе о бракѣ, какъ нравственномъ союзѣ, въ учительной и пророческой письменности времени до и послѣ плѣна.

Образъ вполнѣ богоугоднаго и Богомъ освященнаго нравственнаго брачнаго союза Псалмопѣвецъ представляетъ въ слѣдующихъ словахъ: „жена твоя, какъ плодовитая лоза въ домѣ твоемъ; сыновья твои, какъ масличныя вѣтви, вокругъ трапезы“ [1]). Даже Екклезіастъ, который вообще такъ сильно настаиваетъ на суетности всего земнаго, совѣтуетъ однакоже супругамъ сохранять взаимно цѣломудренную любовь, лежащую въ основаніи брака: „наслаждайся жизнію съ женою, которую любишь, во всѣ дни суетной жизни твоей, и которую далъ тебѣ Богъ подъ солнцемъ на всѣ суетные дни твои; потому что это—доля твоя въ жизни и въ трудахъ твоихъ, какими ты трудишься подъ солнцемъ“ [2]). Увѣщевая хранить въ отношеніи къ женѣ своей вѣрность, какъ залогъ надёжнаго брака, премудрый говоритъ: „утѣшайся женою юности твоей, любезною ланію и прекрасною серною; груди ея да упоявают тебя во всякое время; любовью ея услаждайся постоянно“, потому что въ такомъ случаѣ ты устоишь предъ прелюбодѣяніемъ и жена постарается вознаградить тебя за вѣрность взаимною любовію. „И для чего тебѣ, сынъ мой, увлекаться постороннею, и обнимать груди чужой? Ибо предъ очами Господа пути человѣка, и Онъ измѣряетъ всѣ стези его“ [3]). Вѣдь хорошая „добродѣтельная жена—вѣнецъ для мужа своего“, пріобрѣтеніе, „благо, Божій даръ, цѣна ея выше жемчуговъ; уста свои открываетъ съ мудростію и

[1]) Пс. 127.

[2]) Еккл. 9, 9.

[3]) Притч. 5, 18–21.

кроткое наставленіе на языкѣ ея. Она наблюдаетъ за хозяйствомъ въ домѣ своемъ и не ѣстъ хлѣба праздности. Встаютъ дѣти,—и ублажаютъ её,—мужъ, и хвалитъ её... Дайте ей, восклицаетъ мудрецъ, отъ плода ея, и да прославятъ её у воротъ дѣла ея" [1]).

Если въ сейчасъ приведенныхъ мѣстахъ идетъ рѣчь о самостоятельномъ, дѣловомъ, достойномъ уваженія и любви поведеніи жены въ домѣ супруга [2]), указывающемъ на нравственное существо брака, то наилучшимъ выраженіемъ этого существа брачнаго союза, т. е. взаимной внутренней идеальной любви, является вся кн. Пѣснь Пѣсней, состоящая изъ ряда картинъ, рисующихъ эту любовь самыми яркими и нѣжными чертами. Сынъ Сираховъ, глубоко проникнутый нравственнымъ воззрѣніемъ на бракъ, пишетъ: „счастливъ мужъ доброй жены и число дней его сугубое. Жена добродѣтельная радуетъ своего мужа, и лѣта его исполнитъ миромъ. Добрая жена—счастливая доля, она дается въ удѣлъ боящимся Господа. Съ нею у богатаго и бѣднаго сердце довольное и лице во всякое время веселое" [3]). Выходя изъ того же воззрѣнія на бракъ, премудрый [4]) сильно вооружается противъ прелюбодѣянія и предостерегаетъ, что если преступленія и не узнаютъ люди, то во всякомъ случаѣ его видитъ Богъ, очи Котораго „въ десять тысячъ кратъ свѣтлѣе солнца"; точно также и жена—прелюбодѣйная, вслѣдствіе тройного своего преступленія [5]), будетъ выведена предъ собраніе, и ея дѣтей

---

[1]) Притч. 12, 4; 18, 2[illegible]; 19, 14; 31, 10. [illegible].

[2]) Что и во времена послѣ-патріархальныя жена вела себя въ домѣ мужа самостоятельно, подтвержденіе этому мы находимъ и въ историческихъ кн. ветхаго завѣта 1 Цар. 1, 11. 24 и д.; 25, 14 и д. 4 Ц. 4, 8 и д.

[3]) 26, 1—4.

[4]) 23, 18—35.

[5]) Во-первыхъ, она не покорилась закону Всевышняго, во вторыхъ, согрѣшила противъ своего мужа и, въ третьихъ, въ блудѣ прелюбодѣйствовала и произвела дѣтей отъ чужаго мужа (ст. 32).

будетъ преслѣдовать проклятіе Божіе. „Она оставитъ память по себѣ на проклятіе, и позоръ ея не изгладится".

Раскрытію въ сознаніи народа нравственнаго значенія брака, въ которомъ обнаруживается признаніе женской личности, какъ руководящее для мужа начало, много содѣйствовали пророки изображеніемъ тѣснаго союза между Богомъ и народомъ подъ видомъ брачнаго союза взаимно любящихъ супруговъ. Только такой супружескій союзъ, гдѣ любовь жены отвѣчаетъ любви мужа, можетъ служить образомъ любве-обильнаго союза Іеговы съ народомъ. Бракъ, по словамъ пр. Осіи [1]), есть союзъ любви, объемлющій супруговъ для радостнаго жительства, есть образъ союза Бога съ Израилемъ, въ дѣлахъ правды и справедливости, благости и милосердія, вѣрности и богопознанія. Іегова называется не „Вали" [2]), какое названіе, какъ мы видѣли, указываетъ на чисто плотское отношеніе, но мужемъ (איש), а Израиль называется въ отношеніи къ Нему женой (אשה) [3]). Какъ съ „женою юности, говоритъ пр. Исаія [4]), послѣ непродолжительнаго гнѣва, снова обращаются съ полною нѣжностію, такъ и Господь лишь „на малое время оставляетъ" Израиля, „но съ великою милостію восприметъ" его. Вполнѣ обстоятельное раскрытіе нравственной сущности брака находимъ у пр. Малахіи [5]), который, стараясь предохранить брачный союзъ отъ тайной супружеской невѣрности, куда мірская рука закона можетъ и не проникнуть, пишетъ: „Господь былъ свидѣтелемъ между тобою и женою юности твоей, противъ которой ты поступилъ вѣроломно, между тѣмъ какъ она подруга твоя и законная жена твоя". При этомъ пророкъ угрожаетъ невѣрному мужу тѣмъ, что

---

[1]) 2, 14. 20.

[2]) Ст. 16.

[3]) См. Stubbe, Ehe im alt. Test. s. 29.

[4]) 54, 6—8.

[5]) 2, 13. 14.

Богъ уже не приметъ его приношенія на жертвенникѣ, омытомъ слезами печали.

Насколько ясно сознавалась религіозно - нравственная сущность брачныхъ отношеній Евреями времени послѣ плѣна, показываетъ еще повѣствованіе о бракосочетаніи Товіи съ Саррой. По молитвѣ послѣдней: „Ты знаешь, Господи, что я чиста отъ всякаго грѣха съ мужемъ“... заключается этотъ бракъ [1]). Приведенный къ дѣвственной невѣстѣ въ брачную комнату, Товія сказалъ ей: „встань, сестра, и помолимся, чтобы Господь помиловалъ насъ“ [2]). Далѣе,—упомянувъ въ своей молитвѣ о божественномъ установленіи брака, онъ продолжаетъ: „и нынѣ, Господи, я беру сію сестру мою не для удовлетворенія похоти, но по истинѣ, какъ жену: благоволи же помиловать меня и дай мнѣ состарѣться съ нею“ [3]).

Что касается самаго поздняго времени библейской исторіи, то свидѣтельствомъ нравственнаго взгляда на бракъ тогдашнихъ Іудеевъ можетъ служить всё то, что І. Флавій говоритъ противъ прелюбодѣянія [4]) и о наказаніи за него чрезъ побитіе камнями [5]).

Итакъ, религія своимъ незамѣтнымъ, но сильнымъ вліяніемъ постепенно, въ теченіе ветхозавѣтной исторіи, исправила грубое представленіе о сущности брака, возникшее въ сознаніи народа со времени грѣхопаденія, и облагородила брачный союзъ своимъ божественнымъ дыханіемъ до первобытной его высоты и чистоты. Подъ неотразимымъ духовнымъ вов-

---

[1]) Тов. 3, 14. 17.

[2]) 8, 1—4.

[3]) 8, 7.

[4]) Ant. II, 24. „Мужъ, по словамъ І. Флавія, должевъ знать одну только свою жену. Въ противномъ случаѣ онъ по закону подлежитъ неизбѣжному наказанію—смерти, особенно если онъ изнасиловалъ обрученную дѣвицу, или прелюбодѣйствовалъ съ замужнею женщиною... Не можетъ быть чистымъ тотъ, кто смѣшивается съ чужою женою, или прелюбодѣйствуетъ“ и т. п..

[5]) IV, 8, 23. ср. с. Аріон. II, 24 и д..

дѣйствіемъ откровенной истины бракъ, какъ священный, предъ Богомъ заключенный союзъ, снова получилъ въ глазахъ народа нравственное значеніе, и израильтянинъ научился цѣнить добрую жену, какъ сокровище, какъ даръ Божій. Слѣд. сущность первобытнаго брака, какъ нравственно-свободнаго союза двухъ восполняющихъ другъ друга существъ разнаго пола, которыя до того близки между собой, что представляютъ какъ-бы одну плоть,—по справедливости можетъ быть признана вмѣстѣ съ тѣмъ сущностью и древне-еврейскаго брака вообще.

Чтобы ясно представить все значеніе такого понятія о бракѣ древнихъ Евреевъ, нужно противопоставить ему взгляды на бракъ другихъ древнихъ народовъ міра.

Бракъ у древнихъ Китайцевъ по существу своему былъ важный актъ жизни, представляя собою центральный пунктъ, гдѣ сливаются лучи всевозможныхъ для человѣка видовъ любви; онъ является союзомъ, освященнымъ небомъ и предками и основаннымъ на взаимной любви и вѣрности [1]), нарушеніе которой влечетъ варварское наказаніе виновной стороны [2]). Однако нравственный принципъ китайскаго брака не вполнѣ проведенъ, что видно какъ изъ того обстоятельства, что до заключенія его женихъ и невѣста бываютъ незнакомы между собою, такъ и изъ того, что, при строгихъ запрещеніяхъ прелюбодѣянія, Китайцы въ тоже время сквозь пальцы смотрятъ на публичный развратъ [3]).—Взглядъ Индійцевъ на брачный союзъ не высокъ или, по крайней мѣрѣ, носитъ въ себѣ нѣкоторую раздвоенность: стараясь о поднятіи брачныхъ отношеній, они въ тоже время допускаютъ нѣкоторыя исключенія, служащія ограниченіемъ важныхъ принциповъ брачной жизни. Вѣрность, какъ главнѣйшая заповѣдь для супруговъ, лежитъ

---

[1]) Осиповъ, Брач. пр. древн. в. стр. 15.

[2]) Ibid. стр. 12.

[3]) Тумасовъ, Курсъ исторіи древн. міра, стр. 307.

въ основѣ и индійскаго брака[1]). Преступившій эту заповѣдь строго преслѣдуется[2]), между тѣмъ какъ законами обѣщаются большія награды тому, кто избѣгаетъ не только прикосновенія къ женѣ другаго, но и взгляда на неё. Но супружеская вѣрность понимается болѣе въ гражданскомъ смыслѣ, чѣмъ нравственномъ, и нарушеніе ея сопровождается не одинаковыми послѣдствіями для мужа и жены. Хотя законъ и обязываетъ мужа хранить по отношенію къ женѣ вѣрность[3]), однако за нарушеніе ея не опредѣляетъ ему наказанія. Только если прелюбодѣяніе совершено съ женщиной высшей касты, виновный наказывается смертію; но здѣсь, очевидно, наказывается преступленіе противъ правъ высшей касты, а не нарушеніе супружеской вѣрности[4]). Что касается жены, то за нарушеніе вѣрности грозитъ ей жестокое мученіе; сохраненіе вѣрности требуется отъ нея даже послѣ смерти мужа въ видѣ запрещенія вступать во второй бракъ и, по требованію позднѣйшаго обычая, въ видѣ сожженія вмѣстѣ съ трупомъ мужа. Второю важною основою и какъ бы второю заповѣдью для супруговъ служитъ взаимная любовь[5]). Индійскіе законодатели совѣтуютъ мужчинамъ жениться не изъ-за матеріальныхъ выгодъ, а единственно по любви[6]), которая, впрочемъ, не возвышается въ Индіи надъ побужденіями чувственности. Такимъ образомъ индійскій бракъ не имѣетъ особаго нравственнаго значенія и представляетъ болѣе гражданское учрежденіе, а потому и разсматривается очень свободно. Послѣднее подтверждается широкимъ распространеніемъ среди Индійцевъ внѣбрачныхъ отношеній, которыя даже освящаются религіей въ учрежденіи званія публичныхъ танцовщицъ и бая-

---

[1]) Manava-Dharma-Sastra IX, 101.

[2]) Осиповъ, стр. 52.

[3]) Manava-Dharma-Sastra V, 152.

[4]) Vajnavalkya, VI, 286.

[5]) Man. IX. 94.

[6]) Ibid. III, 6—10; IX, 94.

деровъ [1]).—Во взглядѣ Египтянъ на существо брака усматривается смѣшеніе прогрессивнаго и консервативнаго элементовъ. Такъ, съ одной стороны, въ основѣ брака полагается дикая и необузданная африканская чувственность [2]), съ другой брачный союзъ признается орудіемъ побѣды надъ чувственностію. Наряду съ существованіемъ всякаго рода безнравственныхъ разсказовъ [3]), мы видимъ, что бракъ въ Египтѣ высоко цѣнится [4]), а нарушеніе супружеской вѣрности обѣими сторонами влекло за собою жестокое наказаніе [5]). Тѣмъ не менѣе Египтяне вели грязную брачную жизнь въ самое древнее время, хотя и тогда уже законодательство принимало мѣры противъ народной распущенности. Гефестъ первый издалъ законъ, запрещающій прелюбодѣяніе подъ опасеніемъ страшнаго наказанія [6]).—Персидскій бракъ имѣетъ болѣе или менѣе нравственное значеніе; это доказывается уже тѣмъ, что самое заключеніе его причислялось къ дѣяніямъ, вознаграждаемымъ божествомъ и приносящимъ очищеніе души [7]). Поэтому вступающіе въ бракъ, въ особенности же женщины,

---

[1]) Это женщины, которыя освобождаются отъ семейныхъ обязанностей матери и жены и даже обрекаются на безбрачіе во всю жизнь. Танцовщицы должны отдаваться всякому желающему; онѣ же научаютъ браминовъ всякимъ раздражающимъ чувственность позамъ и тѣлодвиженіямъ. Баядерки—дѣти крайне бѣдныхъ родителей, нерѣдко запроданныя на служеніе при храмѣ съ самаго ранняго дѣтства. Онѣ также упражняются въ пляскахъ, которыя, впрочемъ, носятъ болѣе богослужебный характеръ (см. Бутковичъ, Русск. и нѣмецкая школа. Вѣра и Разумъ, 1888, № 12, стр. 448).

[2]) Вотъ почему цѣломудріе египетскихъ женъ искони пользовалось дурною репутаціей (Геродотъ II, 111. Діодоръ I, 59), а Египетъ слылъ отечествомъ распутства (Марціалъ 4, 42, 4: Nequitiae tellus scit dare nulla magis).

[3]) Таковы напр. разсказы о томъ, что замужняя женщина публично на площади совершала содомскій грѣхъ съ козломъ, что жрецы въ честь боговъ насиловали мальчиковъ, что одна невѣрная жена изъ доходовъ своего ремесла выстроила для себя величественную пирамиду.

[4]) Быт. 12, 18—20.

[5]) Діод. I, 78.

[6]) Осиповъ, Брачн. пр. древ. востока, стр. 26.

[7]) Ibid. стр. 72.

должны быть нравственно чисты и приготовлены къ этому еще съ дѣтства. Насколько высоко ставилась брачная жизнь и вѣрность, насколько строго запрещалось и преслѣдовалось сожитіе внѣ брака, какъ источникъ всякихъ физическихъ и нравственныхъ бѣдствій. Изнасилованіе признавалось ужаснымъ преступленіемъ, на которое могутъ навести только злые духи, завладѣвающіе людьми.—Греки держались далеко не совершеннаго воззрѣнія на бракъ. Правда, въ гомерическую эпоху въ Греціи онъ считался нравственнымъ союзомъ, такъ-что многіе греческіе писатели цѣнили его очень высоко и пропагандировали свободное вступленіе въ бракъ, основанное на взаимномъ расположеніи [1]). Нарушеніе супружеской вѣрности—преступленіе, почти неизвѣстное греческимъ женамъ гомерическаго періода [2]). Въ основѣ брачнаго союза Грековъ гомерическаго періода лежали два главныхъ нравственныхъ начала: любовь и вѣрность [3]), причемъ послѣдняя постоянно внушаема была важнѣйшими мыслителями древней Греціи [4]). Соотвѣтственно высокому воззрѣнію гомерическихъ Грековъ на бракъ преступленіе противъ брачной нравственности строго наказывалось [5]). Но съ упадкомъ свободы и разруше-

---

[1]) Такъ, Гезіодъ вступленіе въ брачный союзъ предоставляетъ свободному расположенію каждаго. Гомеръ признаетъ незаконный бракъ унизительнымъ для человѣческаго рода и сравниваетъ его съ совокупленіемъ животныхъ. Эсхилъ и Еврипидъ, подобно индійскимъ мудрецамъ, настаиваютъ, чтобы мужчина при выборѣ подруги жизни руководился не богатствомъ и положеніемъ невѣсты, а ея нравственными достоинствами (см. Осиповъ, Брачн. пр. древ. в. стр. 112).

[2]) Буткевичъ, Русск. и нѣмец. школа, Вѣра и разумъ, 1888, № 12, стр. 453.

[3]) Въ Андромахѣ и Пенелопѣ мы находимъ примѣры олицетворенія этихъ нравственныхъ началъ.

[4]) Такъ напр. Пиѳагоръ въ своей рѣчи къ кротонскимъ женамъ, между прочимъ, говоритъ: „изъ объятій мужа жена можетъ приступить къ алтарю чистою и угодною богамъ; изъ объятій же посторонняго мужчины—никогда. Поэтому да обрѣтутъ жены въ отношеніи къ своимъ мужьямъ славу той добродѣтели, какую стяжалъ себѣ Одиссей, отказавшись принять безсмертіе изъ рукъ Калипсы, лишь бы остаться вѣрнымъ Пенелопѣ“ (см. К. Шмидтъ, Ист. Педаг. т. I стр. 202).

[5]) Такъ, отцу предоставляли право убить свою на мѣстѣ преступленія,

ніемъ національнаго строя Грековъ во время пелопонесской войны, неминуемо послѣдовало и паденіе нравственнаго воззрѣнія ихъ на брачныя отношенія. При постоянно усиливавшемся изощреніи духа, при живости и подвижности характера и при утонченности сладострастія, греческій народъ не могъ уже довольствоваться своими женами, на которыхъ онъ сталъ смотрѣть какъ на существа, исключительное тѣлесныя, способныя лишь къ рожденію дѣтей. Мѣсто женъ заняли образованныя и вмѣстѣ съ тѣмъ развратныя гетеры, которыхъ обожали до того, что нерѣдко ставили имъ памятники [1]). Неудивительно поэтому, если нравственное представленіе о бракѣ Грековъ гомерическаго времени вытѣснено было по преимуществу физическимъ взглядомъ на него, который находимъ господствовавшимъ почти у всѣхъ греческихъ философовъ послѣдующаго времени, даже и у идеальнаго Платона [2]).—Въ основѣ римскаго воззрѣнія на бракъ лежитъ дуализмъ, подобный тому, какой видѣли мы у Индійцевъ. Дѣло въ томъ, что въ Римѣ издавна существовали двѣ главныхъ формы брачнаго союза: строгій бракъ и свободный [3]). При строгомъ бракѣ—conventio in manum mariti—жена совершенно стушевывалась предъ мужемъ, находилась въ полномъ его распоряженіи и даже была въ извѣстной степени его собственностію, причемъ съ нею обращались filiae loco, какъ съ quasi sua мужа; послѣдній могъ осудить её и на

захваченную дочь, вмѣстѣ съ ея соблазнителемъ; мужу принадлежало это право по отношенію къ преступной женѣ.

[1]) Демосѳенъ открыто заявляетъ въ своей рѣчи: „мы беремъ женъ для рожденія законныхъ дѣтей, наложницъ—для удовлетворенія ежедневныхъ матеріальныхъ потребностей, гетеръ же имѣемъ для сладострастныхъ наслажденій любви (см. Унгеръ, Бракъ въ его всемірно-историческомъ развитіи, стр. 60).

[2]) Если судить по „республикѣ“, Платонъ смотрѣлъ на бракъ такимъ образомъ: „брака не должно быть вовсе: жены и дѣти должны быть общими; общность женъ и дѣтей есть лучшая охрана государственнаго могущества“.

[3]) Цицеронъ, Topic. 2, 3: uxorum duae formae sunt: una matrum fa-

смерть. Это conventio in manum въ древнее время было въ обычаѣ у патриціевъ и происходило при религіозныхъ церемоніяхъ—confarreatio, вслѣдствіе чего бракъ этотъ имѣлъ строго религіозное значеніе [1]). Впослѣдствіи „строгій" бракъ, какъ тяжелый и неудобный въ особенности для женщинъ, вышелъ изъ употребленія [2]). Среди плебеевъ въ большомъ ходу былъ свободный или шаткій бракъ, совершавшійся безъ всякихъ формальностей; къ нему примѣнялось выраженіе: consensus facit nuptias. Хотя въ этомъ бракѣ жена не была во власти мужа, за то продолжала находиться въ строгой зависимости отъ прежняго своего господина—отца или его родственника. Во времена императоровъ свободный бракъ вытѣснилъ собою строгій бракъ. Очевидно при такой суровой зависимости, въ какой находилась женщина отъ мужа въ строгомъ бракѣ и отъ отца и его родственниковъ въ свободномъ, не могло быть и рѣчи о супружеской любви, мѣсто которой заступалъ семейный деспотизмъ, доведенный до того, что даже всякое выраженіе любви порицалось и наказывалось [3]). Какъ въ Греціи для утонченнаго удовлетворенія половой страсти существовалъ институтъ гетеръ, такъ и здѣсь въ средствахъ для этого не было недостатка [4]). Слѣд. римскій брачный дуализмъ въ существѣ дѣла представляетъ одну грубую чувственность. Правда, Римляне древняго періода своей исторіи, при существованіи добрыхъ старыхъ обычаевъ и

---

milias, quae in manum convenerunt, altera, earum, quae tantummodo uxores habentur.

[1]) Тацитъ, Ann. 4, 16.

[2]) При императорѣ Тиверіѣ нашлось всего лишь три патриція, которые произошли отъ такого брака.

[3]) Извѣстно напр. о Катонѣ Старшемъ, что онъ выгналъ изъ сената Манолія за то, что послѣдній въ присутствіи дочери осмѣлился поцѣловать свою жену (см. Унгеръ, Бракъ въ его всемірно-истор. разв. стр. 76).

[4]) Тацитъ говоритъ: Vestilia praetoria familia geniti licentiam stupri apud aediles vulgaverant, more inter veteres recepto.

нравовъ, высоко ставили бракъ и супружескую вѣрность хранили свято. Въ особенности отличались этимъ римлянки; рѣдкая изъ нихъ могла перенести оскорбленіе своей чести [1]). Въ иномъ положеніи оказался бракъ въ эпоху позднѣйшаго Рима. Отъ Грековъ Римляне вмѣстѣ съ просвѣщеніемъ позаимствовали и дурные обычаи, поведшіе къ разложенію брачной жизни. А великія завоеванія, такъ пагубно повліявшія на римскую жизнь вообще, довершили это разложеніе. Бракъ сталъ явленіемъ чисто случайнымъ, заключаемымъ по совершенно стороннимъ мотивамъ: для мужчины онъ былъ средствомъ поправить свое разстроенное состояніе, для женщины освободиться отъ родительской власти. Насколько въ древнее время римлянка хранила супружескую вѣрность, настолько теперь она съ грубымъ цинизмомъ начала относиться къ этой высокой добродѣтели [2]).

Такимъ образомъ ни у одного почти народа древняго

---

[1]) Вотъ историческій фактъ: Лукреція, обезчещенная однимъ соотечественникомъ, заявивъ объ оскорбленіи своей чести мужу и отцу, сказала: „Вы позаботьтесь, чтобы прелюбодѣю было воздано по заслугамъ! хотя я сама за собой не знаю никакой вины, но тѣло мое подлежитъ законной карѣ, чтобы ни одна римлянка, ссылаясь на меня, никогда не осмѣлилась пережить своего позора". Сказавъ это, она заколола себя скрытымъ въ рукахъ ея кинжаломъ (см. Буткевичъ, Русская и нѣмецкая школа, Вѣра и Разумъ, 1888 г. № 21, стр. 583. 584.

[2]) Не было ни одной женщины, пишетъ Сенека (De benefic. 3, 16), которая была бы настолько несчастна, чтобы довольствоваться парою прелюбодѣевъ, чтобы не проводить своихъ часовъ у одного, а потомъ у другаго... и не побывать у всѣхъ. По словамъ Ювенала (Sat. 6), римскія женщины его времени не могли проходить безъ смѣха мимо алтаря цѣломудрія. По Марціалу, римлянка была прелюбодѣею, такъ сказать, на законномъ основаніи—adultera lege est. Мессалина, жена Клавдія, въ числѣ своихъ любовниковъ имѣла не только всѣхъ мужчинъ, составлявшихъ придворный штатъ, но и многихъ рабовъ и гладіаторовъ—in extrema plebe. Замужнія женщины добровольно записывались въ полицейскій списокъ публичныхъ женщинъ, чтобы можно было предаваться разврату въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Кто изъ юношей не находился въ половой связи съ какою либо изъ замужнихъ женщинъ, тотъ презирался ими (см. Буткевичъ, loc. cit. стр. 588).

міра воззрѣніе на бракъ не достигло той степени нравственной высоты, на какой находился древне-еврейскій бракъ: развѣ только Персы нѣсколько приближались въ этомъ отношеніи къ древнимъ Евреямъ. Только среди Израиля, благодаря исключительному его положенію, какъ избраннаго народа Божія, бракъ въ существѣ своемъ достигъ, можно сказать, того нравственнаго величія и чистоты, которыя составляютъ основу первобытнаго брака, въ раѣ невинности.

Среди тогоже израильскагэ народа суждено было возстановиться и первоначальному высокому характеру его, помраченному вслѣдствіе паденія достоинства первобытной человѣческой природы.

Патріархи, какъ сказано нами выше, слѣдуя господствовавшему въ то время обыкновенію, брали себѣ помимо законныхъ женъ еще и наложницъ. Тѣмъ не менѣе моногамія была господствовавшею и въ патріархальное время. По крайней мѣрѣ поведеніе патріарховъ говоритъ болѣе за единоженство, чѣмъ за многоженство: желаніе ихъ первоначально направлялось на обладаніе одною женою. Авраамъ имѣлъ одну законную жену Сарру, но послѣдняя была неплодна, между тѣмъ какъ патріархъ сильно желалъ имѣть потомство. Если допустить въ его время существованіе полигаміи въ качествѣ господствующей формы брака, то что могло ему воспрепятствовать взять другую равноправную жену, рядомъ съ Саррою? Но Авраамъ поступаетъ иначе; онъ охотнѣе свыкается съ мыслію усыновить своего дамасскаго раба Еліезера, чѣмъ вступить въ новый бракъ. Связь Авраама съ Агарью была дѣломъ Сарры; только ясное и настойчивое требованіе послѣдней даетъ ему въ наложницы египетскую служанку, которую онъ также по требованію своей жены и удаляетъ [1]). Что касается

[1]) Вопросъ о томъ, потребовала ли Сарра отъ Авраама связи съ Агарью въ силу божественнаго повелѣнія, какъ полагаютъ бл. Августинъ (Contr. Faust. l. 22. ср. 32) и еще раньше него Іосифъ Флавій (Ant. I, 10, 4), или нѣтъ, долженъ быть рѣшенъ въ отриц. смыслѣ. Слова Іеговы къ Аврааму: „во всемъ, что



брака Авраама съ Хеттурой [1]), то слѣдуетъ замѣтить, что она была взята имъ уже по смерти Сарры [2]); притомъ же Хеттура, какъ и Агарь, не была въ собственномъ смыслѣ женою патріарха [3]) и, подобно Агари, не ставилась имъ на одну степень съ матерью сына обѣтованія [4]). Точно также Исаакъ и Іосифъ жили въ моногамическомъ брачномъ союзѣ. Правда, во время Іакова, какъ мы видѣли, существовала уже полигамія. Но это еще не говоритъ противъ положенія, что моногамія была господствовавшею во время патріарховъ. То обстоятельство, что Іаковъ обманутъ былъ Лаваномъ, дѣйствительно, не можетъ служить опроверженіемъ того, что въ его время существовало многоженство, а слова Лавана къ Іакову: „если возьмешь женъ сверхъ дочерей моихъ" прямо указываютъ на существованіе полигаміи въ это время. При всемъ томъ нельзя утверждать, что Іаковъ непремѣнно взялъ бы другую жену, если бы не былъ обманутъ при первомъ бракѣ. Напротивъ того, читая повѣствованіе объ этомъ событіи изъ жизни патріарха [5]), получаешь то непосредственное впечатлѣніе, что если бы Іаковъ не былъ обманутъ при первомъ бракѣ, то онъ навѣрное остался бы съ одною женою Рахилью, которую особенно любилъ. Если Авраамъ взялъ Агарь по требованію Сарры, то двоеженство Іакова должно поставить

---

скажетъ тебѣ Сарра, слушайся голоса ея" (Быт. 21, 12; ср. 16, 2) не могутъ идти въ рѣшеніе этого вопроса, такъ какъ они только констатируютъ фактъ важнаго положенія супруги въ патріархальномъ домѣ.

[1]) Быт. 25, 1.

[2]) 24, 67. ср. 25. 1.—Иначе трудно вообразить, чтобы, съ одной стороны, Авраамъ могъ такъ поступить вопреки своему очевидному нерасположенію къ подобнымъ связямъ, забывая горькій опытъ о печальныхъ результатахъ ихъ, и чтобы, съ другой стороны, ревность Сарры не воспрепятствовала ему вступить въ столь излишнюю связь при ея жизни.

[3]) 25. 6. 1. Пар. 32.

[4]) 25, 6.

[5]) 29. 18—23, 25—28; 31, 50.

въ вину Лавану. Іаковъ искалъ одной Рахили, между тѣмъ обманъ тестя сдѣлалъ его мужемъ обѣихъ сестеръ; вопреки своему желанію онъ вступилъ въ двоеженство. Не искалъ Іаковъ и наложницъ; только когда его жены привели къ нему служанокъ, уступивъ имъ право на мужа, онъ рѣшился удовлетворить желанію ихъ имѣть большое число дѣтей [1]). Очевидно, во время Іакова полигамія была въ обычаѣ, но не была господствующею настолько, чтобы изгладить въ сознаніи патріарховъ всякую мысль о моногаміи, какъ наиболѣе совершенной формѣ брака. Это замѣчаніе о времени Іакова повидимому не оправдывается примѣромъ брата его Исава, который, по достиженіи сорока лѣтъ, взялъ себѣ двѣ жены, а потомъ еще и третью [2]). Но въ устраненіе этого недоразумѣнія слѣдуетъ сказать, что Исавъ почти не имѣлъ понятія о религіозныхъ интересахъ израильской семьи, не могъ быть носителемъ ея обѣтованій о спасеніи и потому собственно не можетъ быть причисленъ къ сонму еврейскихъ патріарховъ. Такимъ именно онъ выступаетъ напр. въ исторіи своей женитьбы на дочери Измаила Махалаѳѣ [3]). Когда Исавъ замѣтилъ недоброжелательство своихъ родителей къ обѣимъ своимъ женамъ—нечестивымъ хананитянкамъ—и узналъ, что̀ отецъ, благословивъ Іакова, отправилъ послѣдняго въ Месопотамію, чтобы онъ взялъ себѣ жену оттуда, т. е. изъ своего родства, а не изъ дочерей хананеанскихъ, то онъ началъ стараться о снисканіи себѣ благоволенія родителей для того, чтобы отнять у Іакова право первородства. Съ этою цѣлью Исавъ пошелъ къ Измаилу (т. е. къ семейству Измаила, такъ какъ послѣдняго тогда уже не было въ живыхъ) и взялъ себѣ въ жены его дочь, совершенно выпустивъ изъ виду, что Измаилъ удаленъ былъ изъ дома Авраама, а слѣд. и изъ народа обѣтованія.

---

[1]) Быт. 30, 4. 9. ср. бл. Августинъ, Contr. Faust. l. 22. cp. 48. Civ. Dei, 16, 38. Златоустъ. Hom. 56 in Gen. n. 3; Hom. 60 n. 2.

[2]) Быт. 26. 34; 28. 8. 9.

[3]) 28, 8. 9.

Такимъ образомъ во времена патріарховъ у Евреевъ преобладалъ моногамическій бракъ. Если же въ это время и существовала полигамія, то она принимала смягченную форму, по которой жена въ собственномъ смыслѣ всегда была одна, остальныя же находились въ качествѣ наложницъ, исключая одного, много двухъ случаевъ двоеженства, гдѣ обѣ жены пользовались одинаковыми правами. Побудительнымъ обстоятельствомъ къ этому, по справедливому замѣчанію церковныхъ писателей, было не удовлетвореніе страсти [1]), но достиженіе обѣтованнаго сѣмени, размноженіе и распространеніе человѣческаго рода [2]). Тѣмъ не менѣе, въ виду нравственной идеи брака, предносившейся въ сознаніи Евреевъ патріархальнаго времени, указанное обстоятельство едвали можетъ совершенно оправдать въ нравственномъ отношеніи патріарховъ, жившихъ въ многоженствѣ [3]). Нельзя сказать въ оправданіе патріарховъ и того, что будто бы полигамія въ это время не была грѣхомъ, потому-что тогда еще не существовало поло-

---

[1]) Повидимому бракъ Авраама съ Хеттурой уже въ преклонныхъ лѣтахъ (на 137 году отъ рожденія) бросаетъ на него нѣкоторую тѣнь невоздержности. Но, по толкованію бл. Августина, бракъ этотъ является согласнымъ съ планами Іеговы, потому что въ бракѣ раскрывается новая жизнь, оставившая было престарѣлаго патріарха со времени рожденія сына обѣтованія; Богъ вселилъ въ замиравшее тѣло Авраама новую силу жизни и рожденія (Civ. Dei. 16, 20: quia donum, quod a Domino accepit, etiam post obitum mansit uxoris, cp. lib. 3 Contr. Julian).

[2]) Августинъ, Civ. Dei, l. 16, cp. 38: multiplicandae posteritatis causa multas uxores habere lex nulla prohibebat. Cp. cont. Faust. l. 22. cp. 47. de bono conj., cp. 17. L. 3. de doct. christ. cp. 12. Іеронимъ Ep. 32 (al. 83) ad Oceanum. Ѳома Акв. Sum. 3. Suppl. q. 65. a. 2. По словамъ пр. Малахіи (2, 15), Авраамъ, вступая въ браки, желалъ только „получить отъ Бога потомство".

[3]) Такъ, напримѣръ, Авраамъ оказался нравственно неправымъ, когда вступилъ въ брачную связь съ египетскою служанкою, хотя бы и для того, чтобы имѣть сына обѣтованія. Онъ поступаетъ по человѣчески, не обращая должнаго вниманія на божественное обѣтованіе. Правда, Іегова не сказалъ ему, что онъ получитъ обѣщаннаго сына именно отъ Сарры. Но еслибы его нравственный

жительнаго закона, которымъ бы она запрещалась ¹). Такого закона не было не только во времена патріархальныя, но и въ эпоху Моисеева законодательства, даже болѣе того, его нѣтъ во всемъ ветхомъ завѣтѣ. Законъ, запрещающій многоженство, данъ въ самомъ нравственномъ существѣ брачнаго союза и потому полигамія всегда болѣе или менѣе признавалась и признается грѣхомъ, смотря по степени нравственнаго развитія людей. Что многоженство во времена патріарховъ не было вполнѣ удовлетворительнымъ въ нравственномъ отношеніи явленіемъ, объ этомъ свидѣтельствуютъ, между прочимъ, тѣ нехорошія послѣдствія, которыми сопровождалось оно въ супружеской жизни того времени—внутренній разладъ и потеря или, по крайней мѣрѣ, нарушеніе семейнаго спокойствія,— и о которыхъ священный бытописатель повѣствуетъ, какъ бы нарочито желая показать въ нихъ нарушеніе божественнаго установленія—моногаміи ²). Домашними неурядицами, неиз-

---

взоръ былъ совершенно чистъ въ данномъ случаѣ, то онъ увидѣлъ бы, что это разумѣется само собою. Сарра была его законною женою, на что указывается въ самомъ повѣствованіи (о связи Авраама съ Агарью), въ которомъ она неоднократно называется его женою. Кромѣ того, патріархъ сознавалъ противорѣчіе полигаміи божественному установленію брака. Если такъ, то какъ же онъ могъ допустить мысль, что рожденіе сына обѣтованія можетъ произойти путемъ нарушенія божественнаго установленія? Очевидно, ему, а еще болѣе Саррѣ, представлялось невѣроятнымъ, чтобы обѣтованіе могло исполниться путемъ естественнымъ. Поэтому вмѣсто того, чтобы спокойно ждать отъ Бога исполненія обѣтованія о рожденіи законнаго сына, Авраамъ рѣшился на не вполнѣ нравственный поступокъ.

¹) Θеодоритъ, quaest. 67 in Gen.

²) Съ особенною наглядностію отмѣчаются бытописателемъ эти послѣдствія полигаміи въ брачной жизни Авраама. Тяжесть ихъ испытала на себѣ прежде всего Сарра, которая не была твердо увѣрена въ божественномъ обѣтованіи о потомствѣ и хотѣла не совсѣмъ нравственнымъ путемъ получить сына. Измѣнившіяся (со времени связи Авраама съ Агарью) супружескія отношенія внесли разладъ въ семейную жизнь, отозвавшійся невыгодно для Сарры. Почувствовавъ себя матерью, Агарь „стала презирать госпожу свою" (Быт. 16, 4), конечно, за ея неплодіе. Сарра жалуется мужу на превозношеніе и неуваженіе со стороны служанки, мало того—возлагаетъ на него отвѣтственность въ пре

бѣжными при полигаміи, Iегова указывалъ патріархамъ на то, что такой порядокъ вещей не согласенъ съ волею Божіею, что желанія и стремленія ихъ не божественныя, а человѣческія, что пути Божіи отличны отъ путей человѣка, и тѣмъ самымъ исправлялъ грѣховную преступность такого брака и подготовлялъ къ запрещенію его въ законѣ [1]). При всёмъ томъ мы не можемъ вмѣстѣ съ древними манихеями, Кальвиномъ [2]) и др. обвинять патріарховъ, допускавшихъ многоженство, въ грубомъ прелюбодѣяніи, понимаемомъ въ настоящемъ значеніи слова. Христіанское воззрѣніе на бракъ едва ли можетъ быть критеріемъ въ сужденіи о нравственномъ достоинствѣ восточныхъ брачныхъ отношеній патріархальной древности, когда сами жены содѣйствовали полигаміи, и желаніе имѣть потомство превозмогало столь естественную женскому полу ревность, и всякое другое чувство и желаніе [3]).

Какъ бы то ни было, примѣръ полигаміи патріарховъ, и въ особенности Iакова, возымѣлъ свое дѣйствіе. Въ 1 кн. Паралипоменонъ приводятся многія имена потомковъ Iакова, жившихъ во многоженствѣ, хотя относительно нѣкоторыхъ изъ нихъ нѣтъ указанія на то, было ли это многоженство одновременнымъ или послѣдовательнымъ [4]). Особенно сильно распро-

---

терпѣваемой ею несправедливости: „въ обидѣ моей ты виновенъ", и обращается къ правосудію Божію: „Господь пусть будетъ судьею между мною и тобою". Источникомъ этой жалобы была, конечно, женская ревность Сарры, обвинявшей своего мужа въ томъ, что будто бы онъ относится совершенно равнодушно къ презрительному поведенію служанки по отношенію къ госпожѣ, не наказывая ея за это (см. Златоустъ. Hom. 38 in Gen.). Чтобы отклонить отъ себя всякое подозрѣніе въ послабленіи неодобрительному поведенію Агари, Авраамъ, опасаясь разстройства своей брачной жизни, предоставляетъ женѣ власть поступить съ служанкою по своему усмотрѣнію.

[1]) См. Keil und Delitzch, Bibl. Com. Bd. I, s. 205.

[2]) Zschokke. Bibl. Fr. s 59. 113.

[3]) Saalschutz, Archäolog. k. 63. § 1. 2.

[4]) Такъ, возможно, что Эеромъ, внукъ патріарха Iуды, Iерхмеилъ и Ахшуръ, сыновья Эорома, вступили во второй бракъ уже послѣ смерти первыхъ своихъ женъ (1 Пар. 2. 9. 21; 2, 25. 26; 4, 5). Но нельзя сказать этого о дру-

странена была полигамія въ колѣнѣ Иссахаровомъ, что свидѣтельствуетъ о роскошной жизни этого колѣна [1]). Съ вѣроятностію можно заключить, что ко времени законодательства Моисея полигамія сдѣлалась обычнымъ явленіемъ, и господствовала въ значительной части еврейскаго общества того времени [2]). Мало того; полигамія въ это время, кажется, была

гихъ потомкахъ Іакова, изъ которыхъ напр. Халевъ, третій сынъ Эсрома (2, 18), представленъ живущимъ въ бракѣ съ четырьмя женами (2, 18. 46. 48), если не обращать вниманія на варіантъ 18-го ст. въ одной халдейской рукописи и въ сирскомъ переводѣ (см. Michaelis, Mos. Recht, Th. 2, § 94), по которому (варіанту) означенный стихъ слѣдовало бы перевести такимъ образомъ: „и Халевъ родилъ отъ Азувы, жены своей, Іеріоѳу; и вотъ сыновья ея (т. е. Іеріоѳы)". Въ такомъ случаѣ число его женъ было бы на одну меньше. Далѣе,—Манасія имѣлъ наложницу, кажется, при жизни своей жены (7, 14). Шегараимъ до переселенія въ землю моавитскую состоялъ въ бракѣ съ двумя женами, которыхъ, вскорости по переселеніи, удалилъ отъ себя, вѣроятно, въ угоду новой любимицѣ (8, 8. 9).

[1]) См. Duschak, Mos. talmud. Eherecht, s. 21.

[2]) Такое заключеніе можно вывести изъ слѣдующаго соображенія. Когда Моисей повелѣлъ исчислить Израильтянъ, то оказалось 603,550 человѣкъ мужескаго пола свыше 20-ти-лѣтняго возраста. По статистическимъ исчисленіямъ, лица, которыя имѣютъ менѣе 20 лѣтъ, обыкновенно относятся къ имѣющимъ болѣе 20 лѣтъ, какъ 12—къ 20, или даже какъ 12 къ 15. Если предположить, что первыхъ было даже въ половину меньше, чѣмъ послѣднихъ, то и тогда къ вышеупомянутымъ 603,550 взрослымъ мужчинамъ слѣдуетъ причислить еще 301,775 лицъ мужескаго пола ниже 20-ти-лѣтняго возраста. Къ найденной суммѣ должны быть присоединены и особо исчисленные левиты въ количествѣ 22,000. Такимъ образомъ весь народъ состоялъ по меньшей мѣрѣ изъ 927,325 мущинъ. Въ 3 гл. 43 ст. кн. Числъ насчитывается въ этомъ народѣ 22,273 первенца мужескаго пола отъ одного мѣсяца и выше. Считая въ народѣ, состоящемъ изъ 927,325 ч., число браковъ по количеству первенцевъ, приходимъ къ заключенію, что отъ каждаго брака произошло почти 42 ребенка мужескаго пола; но это—дѣло невозможное при предположеніи, что Израильтяне жили въ моногаміи. Включая даже въ исчисленіе немалое количество разноплеменныхъ людей, присоединившихся къ Евреямъ изъ Египта (Исх. 12, 38), многихъ рабовъ и вольноотпущенныхъ, первенцы которыхъ не могли войти въ исчисленіе (такъ какъ дѣти рабовъ принадлежали Богу), все-таки можно видѣть, что на каждое свободное лице мужескаго пола, имѣвшее одну жену, приходится слишкомъ большое количество дѣтей (см. Янъ, Bibl. Archäologie Th. II. § 176. s. 235. 236). Если, далѣе, предположить, что каждый изъ Израильтянъ имѣлъ не

позволена законодателемъ. Хотя Моисей нигдѣ въ законѣ explicite не дозволяетъ многоженства, но въ тоже время нигдѣ оно и не запрещено имъ положительнымъ образомъ. Что законодатель не только терпитъ полигамію, но и дозволяетъ (предположительно, а не положительно) её, это открывается изъ слѣдующихъ мѣстъ Пятокнижія. Въ Исх. 21, 9—11 ясно позволяется отцу давать своему сыну, обрученному имъ съ рабыней, еще другую жену свободнаго происхожденія, по истеченіи извѣстнаго промежутка со времени перваго брака. При этомъ точно опредѣляется, какъ въ этомъ случаѣ должно поступать съ рабыней: сынъ обязанъ исполнять по отношенію къ ней всѣ супружескія обязанности также, какъ исполнялъ ихъ до вступленія въ новый бракъ, слѣд. бракъ сына съ рабыней на законномъ основаніи продолжается и по вступленіи во второй

одну, а нѣсколько женъ, то весьма возможно, что на каждаго отца приходилось 42 ребенка и слѣдовательно на каждаго еврея всего лишь одинъ первенецъ (см. Michaelis, Mos. R. Th. II. § 94). Къ этому слѣдуетъ замѣтить, что дѣти женскаго пола не вошли въ исчисленіе, между тѣмъ какъ ихъ было больше, нежели мальчиковъ (Исх. 1, 22 и д.). Итакъ предположеніемъ довольно широкаго распространенія полигаміи среди Израильтянъ разсматриваемаго времени легко объясняется быстрое размноженіе Израиля въ теченіе 215-ти-лѣтняго пребыванія его въ Египтѣ, хотя объясненіе это, какъ увидимъ ниже, можно принять не иначе какъ съ нѣкоторымъ ограниченіемъ. Вотъ почему нѣкоторые пытаются объяснить это обстоятельство не полигаміей, а особенною плодовитостію женщинъ въ Египтѣ, гдѣ жили Евреи. Плиній разсказываетъ, что египтянки рождаютъ по семи дѣтей разомъ (Hist. VII, 3). Аристотель, удивляясь плодовитости египетскихъ женщинъ, говоритъ о рожденіи пятерыхъ въ разъ (Hist. Anim. VII, 5). Наконецъ, Калумелло, говоря вообще о плодовитости африканскихъ женщинъ, указываетъ на особенную плодовитость женщинъ Египта и повѣствуетъ, что женщины рождаютъ тамъ обыкновенно двойнями (Lib. 3 de re rust. cap. 8). А Сенека (Quaest. nat. l. 3) добавляетъ къ этому, что Нилъ вліяетъ не только на плодородіе полей, но и на животныхъ и человѣка. Однако съ такимъ объясненіемъ нельзя согласиться. Если подобное объясненіе плодовитости можно примѣнить по отношенію собственно къ египтянкамъ, то трудно сказать это касательно евреянокъ, проживавшихъ въ Египтѣ; ужасныя гоненія и притѣсненія, какія выпадали здѣсь на долю Евреевъ, скорѣе должны были значительно препятствовать размноженію израильскаго народа.

бракъ, если только онъ поступаетъ съ нею согласно съ закономъ. Но если сынъ отказываетъ рабынѣ въ супружескихъ обязанностяхъ, то въ такомъ случаѣ бракъ прекращается, и она получаетъ свободу безъ выкупа. Далѣе,—если Моисей въ Лев. 18, 18 запрещаетъ брачную связь съ сестрою жены при жизни послѣдней, то, очевидно, запрещеніе это предполагаетъ собою позволеніе жениться при жизни жены на другой, лишь бы только эта другая не была жениной сестрой. Наконецъ, Втор. 21, 15—17 предполагаетъ случай, когда мужъ имѣетъ двѣ жены, одну любимую, а другую нелюбимую, и когда первенецъ принадлежитъ нелюбимой женѣ, слѣдовательно тотъ именно случай, который имѣлъ мѣсто въ исторіи Іакова; въ этомъ случаѣ запрещается мужу давать первенство сыну любимой жены, минуя первороднаго сына нелюбимой.

Сущность древнееврейскаго брака, какъ нравственнаго отношенія между супругами, благодаря которому они дѣлаются какъ бы одною личностію, прежде всего, какъ видѣли мы, имѣетъ необходимымъ своимъ слѣдствіемъ моногамію. Это высказано въ первой книгѣ Моисея (2, 24) съ такою ясностью, что не видѣть въ его законодательствѣ положительнаго запрещенія многоженства, противорѣчащаго духу ветхозавѣтной религіи, представляется по меньшей мѣрѣ неожиданностію. Между тѣмъ, такого запрещенія нигдѣ въ законѣ не находимъ; Моисей даже позволяетъ полигамію. Гдѣ же причина этому? На какомъ основаніи Моисей не только снисходительно смотритъ на многоженство, но даже позволяетъ его? По объясненію Іисуса Христа, ветхозавѣтный законодатель допустилъ полигамію, какъ предметъ безразличный для морали и политики, *„по жестокосердію народа“* [1]).

Итакъ главная причина позволенія законодателемъ полигаміи кроется въ жестокосердіи Израильтянъ, весьма склонныхъ къ плотоугодію. Въ Свящ. Писаніи [2]) Евреи нерѣдко

[1]) Мѳ. 19, 8.
[2]) Втор. 9, 6. 7. 24. Исаія 1, 3. 4.

изображаются упрямымъ, падкимъ на чувственныя наслажденія народомъ. Вотъ эта-то трудно сдерживаемая чувственность и заставляла Законодателя терпѣть полигамію въ качествѣ оплота противъ еще большей безнравственности и половаго разврата. Многоженство, какъ меньшее зло, должно было предохранять отъ большаго, отъ всецѣлаго порабощенія необузданнымъ плотоугодіемъ. Хотя полигамія и не соотвѣтствуетъ нравственной сущности брака, однако она не есть и развратъ въ собственномъ смыслѣ, потому что все-таки представляетъ собою постоянное и потому въ извѣстной степени законное сожительство. Запрещеніе закономъ многоженства,—будь оно въ законѣ,—не могло бы удержать столь склоннаго къ чувственности народа; напротивъ, такое запрещеніе сообщило бы еще бóльшее возбужденіе стремленію его подражать безнравственнымъ языческимъ сосѣднимъ народамъ, или, при внѣшнемъ, формальномъ исполненіи закона, привело бы къ тому, что тѣ, которые чувствовали особенную склонность къ полигаміи, старались бы удовлетворять своей склонности еще болѣе постыднымъ образомъ. И если вспомнимъ, напр., время конца римской республики, когда дошли до того, что начали давать преміи за вступленіе въ законный бракъ, то, по сравненію съ такою нравственною распущенностію, во всякомъ случаѣ, должно дать предпочтеніе древне-израильской полигаміи[1]). Далѣе,—еслибы законъ Моисея строго и рѣшительно предписалъ моногамическій бракъ, то, при весьма сильномъ влеченіи Евреевъ къ половой свободѣ, какъ часто подвергалась бы опасности жизнь неплодной или не любимой жены[2])!

Второе основаніе, по которому Моисей допускаетъ полигамію, можно видѣть во всеобщемъ распространеніи ея между древними народами востока. Многоженство могло быть

[1]) Saalschutz, Archäologie Hebr. Th. II, K. 63. § 41.
[2]) Zschokke, Weib in alt. T. S. 41.

терпимо законодателемъ, какъ народный обычай, имѣвшій за собою права патріархальной давности и выходившій изъ серьезныхъ побужденій. Въ основѣ этого обычая, какъ замѣчено было нами, лежало страстное желаніе многочисленнаго потомства, къ воспроизведенію котораго мужчина на древнемъ востокѣ остается способнымъ болѣе продолжительное время, нежели женщина [1]). У всѣхъ древнихъ народовъ преумноженіе потомства считалось великимъ счастьемъ, а потому повсюду была введена и полигамія. Для Евреевъ это общечеловѣческое стремленіе къ размноженію имѣло высшую цѣль и освященіе, ибо оно было для нихъ указано обѣтованіемъ Божіимъ о чрезвычайномъ размноженіи, возращеніи и распространеніи избраннаго народа,—обѣтованіемъ, даннымъ Аврааму [2]), повторявшимся другимъ патріархамъ и постоянно жившимъ въ народѣ Божіемъ. Съ мыслію о потомствѣ еврей, согласно съ божественнымъ обѣтованіемъ, соединялъ представленіе о будущей силѣ и славѣ своего народа, о господствѣ послѣдняго надъ врагами, о залогѣ единенія съ Іеговою отцевъ въ дѣтяхъ [3]) и—вмѣстѣ съ тѣмъ—ожиданіе обѣтованнаго сѣмени жены, Примирителя, Пророка изъ среды своей, подобнаго Моисею. Лучшіе люди изъ Израильтянъ жили будущимъ; любовь къ потомству, желаніе благоденствія и славы его опредѣляли даже самое поведеніе ихъ въ настоящемъ. Неудивительно, поэтому, что многочадіе считалось въ еврейскомъ народѣ благословеніемъ Божіимъ, а бездѣтство—величайшимъ несчастіемъ, и что законодательствомъ позволялось, хотя и не прямо, брать еврею вторую и третью жену при неплодствѣ или даже только малоплодіи первой. Достаточно въ этомъ случаѣ указать на благочестиваго Елкану [4]).

---

[1]) Saalschutz, M. R. s. 746.

[2]) Быт. 12, 2; 13, 16; 22, 17; 26. 4.

[3]) Втор. 7, 13. 14.

[4]) 1 Цар. 1 гл.

Однако относительно разсматриваемаго предмета слѣдуетъ имѣть въ виду различіе между абсолютнымъ, такъ сказать, количествомъ потомства и относительнымъ. Если о многоженствѣ вообще—въ безотносительномъ смыслѣ—можно утверждать, что отъ него въ результатѣ получается болѣе многочисленное потомство, чѣмъ при единоженствѣ, то нельзя того же самаго утверждать о полигаміи въ частности,—по отношенію къ каждому человѣку въ отдѣльности. Не говоря уже о неодинаковой способности людей къ воспроизведенію, это подтверждается свидѣтельствомъ путешественниковъ о томъ, что тѣ изъ восточныхъ обитателей, которые живутъ въ единоженствѣ, въ большинствѣ случаевъ имѣютъ большее потомство, чѣмъ многобрачные [1]). Это же съ очевидностію слѣдуетъ изъ библейскихъ примѣровъ. Чтобы не утомить вниманія читателя, мы приводимъ ихъ въ подстрочномъ примѣчаніи [2]).

Далѣе,—нѣкоторые изслѣдователи видятъ основаніе до-

---

[1]) Zschokke, Weib. in alt. Test. S. 99.

[2]) Такъ, Авраамъ имѣлъ отъ Агари Измаила, отъ Сарры—Исаака и уже на старости лѣтъ отъ Хеттуры—еще шесть сыновей (Быт. 25, 1. 1 Пар. 1, 32). Іаковъ имѣлъ отъ двухъ женъ и двухъ наложницъ 12 сыновей (Быт. 29, 30. 1 Пар. 2, 1 и д.) и еще болѣе дочерей (ibid. 37, 35; 46, 7), изъ которыхъ извѣстна по имени только Дина. Двѣ первыя жены Исава дали ему всего одного сына, а третья—трехъ сыновей (36, 1 и д. 1 Пар. 1, 35). Халевъ имѣлъ отъ Азувы трехъ сыновей и одну дочь, отъ Ефраѳы—одного сына и отъ Маацы—больше сыновей (1 Пар. 2, 18 и д.), Іуда отъ своей жены—трехъ сыновей и отъ Ѳамари—близнецовъ (Быт. 38, 1 и д. 1 Пар. 4, 1), Іосифъ—отъ Асенеѳы двухъ сыновей (Быт. 41, 45. 50; 46, 20). Двѣ жены Ассура дали ему семь сыновей (1 Пар. 4, 1. 2). Амрамъ съ Іохаведою имѣлъ двухъ сыновей и одну дочь (1 Пар. 6, 3), Ааронъ отъ Елизаветы—четырехъ сыновей (ibid. Исх. 6, 23), Моисей отъ Сепфоры—двухъ сыновей (Исх. 2, 22; 18, 3. 4). Елкана съ Феннаною родилъ около десяти сыновей (1 Цар. 1, 8) и съ Анною вмѣстѣ съ Самуиломъ четырехъ сыновей и двухъ дочерей (2, 21). Іессей, жившій съ одною женой (22, 3), имѣлъ 8 сыновей и двѣ дочери (16, 11; 17, 12. 1 Пар. 2, 16). Саулъ отъ своей жены Ахиноами—четырехъ сыновей (1 Пар. 8, 33; 9, 39) и отъ наложницы Рицпы двухъ сыновей (2 Цар. 21, 8 и д.). Въ Хевронѣ Давидъ имѣлъ отъ шести женъ только одного сына (3, 2 и д. 1 Пар. 3, 1); впослѣдствіи взялъ еще женъ, съ которыми родилъ сыновей и дочерей. Сыновей указано девять

пущенія законодателемъ полигаміи въ натуральной необходимости и климатическихъ условіяхъ восточныхъ странъ [1]). Признать справедливость этого основанія едва ли возможно въ виду того, что многоженство не имѣетъ для себя почвы ни въ физической, ни въ духовно-нравственной организаціи половъ. То обстоятельство, что при многихъ женахъ нерѣдко бываетъ меньшее потомство, нежели при одной, какъ это замѣчено на современномъ востокѣ и подтверждается библейскими примѣрами, служитъ неопровержимымъ доказательствомъ безпочвенности полигаміи въ физической организаціи. Что же касается духовной организаціи половъ, то должно замѣтить, что для мужа нравственно невозможно съ одинаковою любовью и довѣріемъ относиться ко всѣмъ своимъ женамъ, равно какъ и женское сердце неохотно дѣлитъ любовь своего мужа съ другою женщиною.

Наконецъ Штаде [2]) ставитъ дозволеніе полигаміи, между прочимъ, въ связь съ экономическимъ положеніемъ израильскаго народа. По его словамъ, восточная (слѣд. и израильская) женщина, при тяжелой работѣ, бывшей въ древности на ея рукахъ и вслѣдствіе ранняго по обычаю вступленія ея въ бракъ и продолжительнаго кормленія дѣтей, гораздо ско-

---

(2 Цар. 5, 13 и д. 1 Пар. 3, 1 и д.), куда не вошли сыновья наложницъ (2 Цар. 5, 13. 1 Пар. 3, 9), и четыре сына Вирсавіи (2 Цар. 5, 14. I Пар. 3, 5). У Шимея было шестьдесятъ сыновей и шесть дочерей (1 Пар. 4, 27). Іеиль съ женою своею Маахою родилъ десять сыновей (9, 35 и д.). Гедеонъ отъ многихъ женъ имѣлъ 70 сыновей (Суд. 8, 30), Іаиръ 30 сыновей (10, 4), Іефѳай 30 сыновей столько же дочерей (12, 9); Авдонъ имѣлъ сорокъ сыновей и тридцать дочерей (12, 14), при чемъ число его женъ не указано. Соломонъ былъ владѣтелемъ 700 женъ и 300 наложницъ (3 Цар. 11, 3) и однако упоминается лишь только объ одномъ его сынѣ Ровоамѣ (1 Пар. 3, 10). Ровоамъ имѣлъ 16 женъ и 60 наложницъ и отъ нихъ 28 сыновей и 60 дочерей (2 Пар. 11, 21). У Авіи было 14 женъ, которыя родили ему 22 сына и 16 дочерей (13, 21).

[1]) Hamburger, R. E. W. S. 1023 и отчасти Zschokke, Weib. in alt. T. S. 99.

[2]) Geschichte des Volkes Israel, Bd. 1, S. 384. 385.

рѣе состарѣвалась, чѣмъ мужчина, и потому рано становилась неспособною къ управленію хозяйствомъ, а между тѣмъ мужъ не имѣлъ средствъ для покупки рабовъ, могшихъ замѣнить ее въ данномъ отношеніи. Вторая жена бралась поэтому именно въ помощь первой въ хозяйственныхъ занятіяхъ. Но все это противорѣчитъ высокому положенію еврейской женщины въ семейной жизни, о чемъ рѣчь будетъ впереди.

При всемъ, однакожъ, снисхожденіи къ слабостямъ народа, Моисей, не запрещая на указанныхъ основаніяхъ имѣть не одну только жену, позволялъ многоженство далеко не во всемъ объемѣ этого слова, т. е. не такъ, чтобы можно было имѣть столько женъ, сколько желательно было. Это не только предполагается закономъ, повелѣвающимъ мужу исполнять супружескую обязанность по отношенію къ каждой женѣ, но и открывается изъ Втор. 17, 17, гдѣ законодатель совершенно ясно запрещаетъ будущему царю еврейскому имѣть много женъ. Если же позволялось имѣть больше одной жены и запрещалось имѣть многихъ, то спрашивается, что́ значитъ: „многія“? По мнѣнію Михаэлиса [1]), „многія“ означаетъ число женъ, большее четырехъ; позволялось имѣть четыре жены, но не больше. Предположеніе объ этомъ строится обыкновенно на основаніи Быт. 31, 50. Извѣстно, что Іаковъ имѣлъ четыре жены: Лію, Рахиль, и двухъ ихъ служанокъ. Лаванъ, тесть его, такъ мало настроенъ былъ противъ полигаміи, что, благодаря обману и вопреки желанію Іакова, вмѣсто одной дочери, которую послѣдній хотѣлъ имѣть женою, выдалъ за него обѣихъ своихъ дочерей. Не смотря однакоже на это, Лаванъ требуетъ отъ Іакова клятвы въ томъ, что онъ уже не возьметъ себѣ женъ больше, чѣмъ сколько имѣетъ. Очевидно Лаванъ полагалъ: est modus in rebus, sunt certi deinde fines и этою „мѣрою въ вещахъ“, по мнѣнію его, были четыре жены, которыхъ въ то время уже имѣлъ

¹) Mos. Recht, Th. II. § 97.

Іаковъ [1]). Предположеніе о существованіи во времена патріарховъ обычая, ограничивавшаго число женъ четырьмя, подтверждается и Магометомъ, который обыкновенно слѣдовалъ въ своемъ коранѣ древнимъ арабскимъ обычаямъ, сроднымъ съ древнееврейскими [2]). Вѣроятно Магометъ дозволяетъ своимъ послѣдователямъ имѣть не больше четырехъ женъ на основаніи древняго преданія, восходившаго ко времени патріарха Іакова [3]). Такъ-какъ Моисей не объясняетъ того, что́ значитъ: „многія", то, быть можетъ, онъ предполагаетъ это какъ извѣстное изъ патріархальнаго обычая. Что позволялось брать не больше четырехъ женъ,—это, наконецъ, есть положительное ученіе Талмуда и раввиновъ [4]). Послѣдніе утверждаютъ, что ни одинъ іудей не имѣлъ права имѣть больше четырехъ женъ, а царь—больше 18.

Допуская въ указанныхъ границахъ полигамію, законодатель, тѣмъ не менѣе, далеко не былъ расположенъ къ ней. Не будучи въ состояніи сразу вовсе уничтожить полигаміи, Моисей, вносившій вообще реформу во всю брачную жизнь Израильтянъ, долженъ былъ заботиться только о томъ, чтобы всячески ограничить и затруднить полигамію, внушить народу, что вполнѣ законная и совершенная форма брака есть только единоженство. Заботясь объ этомъ, Моисей тѣмъ самымъ заботился уничтожить послѣдніе слѣды брачнаго рабства и чрезъ то сохранить за женскимъ поломъ первоначальную его честь и указать въ одинаковомъ почтеніи со стороны дѣтей къ обоимъ родителямъ истинное основаніе воспитанія [5]).

---

[1]) Ibid. Впрочемъ, въ текстѣ называются не всѣ четыре жены Іакова, а только дочери Лавана, конечно, потому, что послѣднія были въ собственномъ смыслѣ женами въ противоположность служанкамъ, которыя были лишь наложницами.

[2]) Michaelis, Mos. R. Th. II. § 97.

[3]) Ibid. cp. Cyp. IV, 3.

[4]) Michaelis, ibid.

[5]) Saalschutz, Archäologie, Kp. 63, § 6, 7.

Для осуществленія указаннаго стремленія Моисей большею частію прибѣгалъ къ косвеннымъ мѣрамъ, такъ-какъ, при утвердившейся полигаміи, прямыя и строгія постановленія противъ нея могли бы встрѣчать частыя нарушенія, чрезъ что и самый законъ терялъ бы свой авторитетъ и обязательную силу въ глазахъ народа. Для того, чтобы удержать народъ отъ многоженства, Моисей употреблялъ различныя средства. Такъ, первая его книга содержитъ въ себѣ уже нѣчто такое, что находится въ очевидномъ несогласіи съ полигаміей. Свящ. бытописатель разсказываетъ, что, хотя быстрое размноженіе человѣческаго рода и заселеніе земли было однимъ изъ главныхъ намѣреній Творца, однако Богъ далъ первому человѣку только одну жену, между тѣмъ как при четырехъ женахъ, пожалуй, онъ могъ бы имѣть большее потомство, чѣмъ при одной. Далѣе,— когда землѣ грозила опасность вслѣдствіе потопа очутиться въ томъ же положеніи, въ какомъ находилась она до созданія человѣка, и Господь рѣшилъ спасти Ноя съ его семействомъ, то каждый изъ представителей новаго человѣчества опять имѣетъ при себѣ только по одной женѣ; если бы полигамія была пріятна Богу, то Онъ повелѣлъ бы каждому изъ сыновей Ноя имѣть многихъ женъ, и всѣхъ ихъ взять въ ковчегъ. Обстоятельно повѣствуя о божественномъ установленіи брака въ формѣ моногаміи [1]), Моисей въ тоже время съ точностію обозначаетъ время перваго уклоненія отъ этого установленія [2]) и изображаетъ неудобства, несогласія, ссоры и другія печальныя послѣдствія, которыя обыкновенно возникаютъ въ семьѣ при многоженствѣ и которыя раньше уже возмущали семейную жизнь патріарховъ. Къ ограниченію же полигаміи направлялись также и многія косвенныя и прямыя постановленія закона Моисеева.

---

[1]) Быт. 2, 18—24.

[2]) 4, 19.

Косвеннымъ путёмъ затруднялось многоженство чрезъ нѣкоторыя ограниченія его для лицъ извѣстнаго класса. Такъ, въ отношеніи къ священникамъ законъ скорѣе соглашается на единоженство, чѣмъ на полигамію, когда дѣлаетъ постановленіе: „въ жену онъ (священникъ) долженъ брать дѣвицу (изъ народа своего)“ [1]); первосвященникамъ же многоженство запрещено положительно [2]). Будущему царю предписывается не брать многихъ женъ, „дабы не развратилось сердце его“ [3]), т. е. чтобы онъ не подвергся опасности потерять чувство правды. Это предписаніе наводитъ на мысль, что если избираемымъ въ царское достоинство запрещено было брать многихъ женъ, то тѣмъ болѣе это ограниченіе должно было имѣть силу по отношенію къ частнымъ лицамъ. Существуетъ еще много другихъ постановленій, косвенно направленныхъ къ ограниченію многоженства. На жену, хотя бы она была рабыней, законъ не дозволяетъ смотрѣть какъ на служанку,— причемъ мужу вмѣняется въ обязанность одинаково въ отношеніи ко всѣмъ женамъ исполнять супружескій долгъ, и всѣмъ имъ давать равное содержаніе [4]), что было затруднительно для Евреевъ въ Палестинѣ, странѣ попреимуществу земледѣльческой, гдѣ и законъ и мѣстныя условія не допускали скопленія въ однѣхъ рукахъ значительныхъ богатствъ. Наконецъ, законодательство запрещало брачныя отношенія съ иноплеменниками, за исключеніемъ военно-плѣнницъ. Между тѣмъ въ странѣ, гдѣ каждый для продолженія своего рода стремился вступать въ бракъ, не было возможности имѣть много женъ изъ среды своихъ соотечественницъ. Всѣ эти постановленія такимъ образомъ хотя и косвенно, но очень мудро были направлены къ ограниченію полигаміи среди израильскаго народа.

---

[1]) Лев. 21, 13 ср. 1 Тим. 3. 2.

[2]) Майм. Іsure Bia 17, 13.

[3]) Втор. 17, 17.

[4]) Исх 21. 8. 9. 10.

Но существуютъ и болѣе или менѣе прямыя постановленія, направленныя къ ограниченію многоженства. Таково, напримѣръ, запрещеніе одновремённаго сожительства съ двумя сестрами [1]. Таково запрещеніе предпочтенія младшаго сына любимой жены старшему сыну нелюбимой и этимъ самымъ—предпочтенія самихъ женъ одной предъ другою. Таково, наконецъ, постановленіе не обращаться съ купленною, какъ съ рабыней, а если она дана въ жены сыну, то поступать съ нею, какъ съ дочерью; въ случаѣ же, если бы сынъ взялъ еще другую жену, то первую не лишать содержанія, одежды и супружескаго сожитія, въ противномъ же случаѣ освобождать безъ выкупа [2].

Не сочувствуя полигаміи и направляя къ ея ограниченію всевозможныя постановленія, законодатель, вмѣстѣ съ другими представителями еврейскаго народа, въ самой жизни своей старался показать, что моногамія есть единственная вполнѣ законная форма брачнаго союза. Самъ Моисей и братъ его первосвященникъ Ааронъ, равно какъ и сынъ послѣдняго Елеазаръ, наслѣдовавшій ему въ первосвященническомъ достоинствѣ, жили въ моногамическомъ бракѣ [3].

Такимъ образомъ, если во времена Моисея полигамія и была распространена въ массѣ народа, то за то на сторонѣ моногаміи были представители его и—что всего важнѣе—законъ, который, хотя и не стремился къ положительному запрещенію и рѣшительному уничтоженію многоженства, однако всячески старался затруднить и ограничить его, предоставляя полное подавленіе полигаміи времени.

Постановленія, мудро направленныя законодателемъ

[1]) Лев. 18, 18.

[2]) Исх. 21, 7—10. Однако всѣ эти три постановленія закона, болѣе или менѣе прямо направленныя къ ограниченію многоженства, въ тоже время, какъ видѣли мы, предполагаютъ собой и позволительность послѣдняго со стороны закона.

[3]) Исх 2, 21; 16, 6. ср. 6, 23. 25.

противъ многоженства, постепенно со временемъ достигли своей цѣли. Впослѣдствіи въ періодъ судей и царей полигамія значительно ослабѣла, а послѣ плѣна и почти уничтожилась. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что роли народа и его представителей по отношенію къ полигаміи во времена послѣдующія за изданіемъ законодательства нѣсколько измѣнились, сравнительно съ эпохой законодательства. Если во время Моисея на сторонѣ моногаміи были народные представители, а масса коснѣла въ полигаміи, то во времена послѣ-моисеевскія было наоборотъ: въ массѣ народа многоженство мало замѣтно, за то въ высшихъ сферахъ, у людей богатыхъ и знатныхъ, а въ особенности у царей, оно практиковалось въ широкихъ размѣрахъ, хотя и здѣсь были счастливыя исключенія. Къ этому нужно присовокупить, что для гаремной жизни израильскій народъ вообще не имѣлъ благопріятныхъ условій. Самое внѣшнее положеніе заставляло его, по крайней мѣрѣ, ограничивать себя въ этомъ отношеніи. Между тѣмъ для людей состоятельныхъ и именитыхъ внѣшнее положеніе не могло служить препятствіемъ къ многоженству, а для царей, кромѣ того, немаловажное значеніе имѣлъ въ этомъ случаѣ господствовавшій придворный этикетъ, къ которому, между прочимъ, относилось и обладаніе большимъ гаремомъ, вытекавшее изъ соображеній политическаго характера.

Прежде, въ особенности во времена патріарховъ, въ обычаѣ было, какъ мы уже говорили, четвероженство, а также бигамія. Теперь же, въ періодъ судей и царей, съ бо́льшимъ усвоеніемъ израильскимъ народомъ хананейской культуры и съ постепеннымъ увеличеніемъ богатствъ, начинаетъ проникать въ среду его представителей еще болѣе широкая полигамія. Іероваалъ или Гедеонъ, который, благодаря умному веденію войны во время судей и мудрому правленію въ мирное время, заслужилъ всеобщее расположеніе и уваженіе, былъ первый, какъ разсказываетъ книга Судей, у котораго было „много женъ“ [1]).

---

[1]) Суд. 8, 29. 30.

Примѣръ уважаемаго всѣми Гедеона не остался безъ подражанія среди другихъ судей [1]). Еще болѣе слѣдуетъ сказать это о царяхъ. Такъ, первый царь Саулъ владѣлъ цѣлымъ гаремомъ [2]), хотя намъ извѣстно имя только одной его жены Ахиноами [3]) и одной наложницы—Рицпы [4]). Кромѣ Мелхолы, дочери Саула, Давидъ взялъ еще нѣсколько другихъ женъ [5]). Преслѣдуемый Сауломъ, онъ, еще во время пребыванія своего въ пустынѣ Фаранъ, посредствомъ брачныхъ связей вошелъ въ сношенія съ различными племенами. Здѣсь Давидъ женился на Авигеѣ [6]), бывшей женѣ Навала, кармелитянкѣ [7]) и Ахиноамѣ изреелитянкѣ [8]). По смерти Саула, онъ вмѣстѣ съ этими обѣими женами прибылъ въ Хевронъ, гдѣ еще вступилъ въ бракъ съ Маахою, дочерью Θалмая, царя гессурскаго, Аггиѳою [9]), Авиталою и Эглою [10]). По переселеніи изъ Хеврона въ Іерусалимъ, Давидъ, видя, что Богъ поставилъ его царёмъ надъ Израилемъ, задался цѣлью обзавестись царскимъ дворомъ. Для этого онъ взялъ себѣ еще наложницъ [11]) и женъ изъ Іерусалима [12]), между которыми въ осо-

[1]) Судьи: Іаиръ, который владѣлъ 30 взрослыми сыновьями (10, 4), Есевонъ, у котораго было 30 сыновей и 30 дочерей (12, 9), и Авдонъ, имѣвшій сорокъ сыновей и тридцать внуковъ, безъ сомнѣнія, жили не съ одною или двумя женами, въ особенности потому, что еврейскія матери имѣли обыкновеніе кормить грудью дѣтей до третьяго года. Примѣръ Гедеона имѣлъ подражателей и въ простомъ народѣ: Елкана живетъ въ бракѣ съ двумя женами.

[2]) 2 Цар. 12 8.

[3]) 1 Цар. 14, 50.

[4]) 2 Цар. 3, 7.

[5]) Ibid. 3, 2 и д. 1 Пар. 25, 1 и д

[6]) Отъ этой Авигеи слѣдуетъ различить Авигею, сестру Давида (1 Пар. 2, 16).

[7]) 1 Ц 25, 39. 42.

[8]) Ст. 43.

[9]) 3 Цар. 1, 5.

[10]) 2 Цар. 3, 4. 5,

[11]) 2 Цар. 5, 13. 1 Пар 3, 9.

[12]) 2 Цар. 5, 13. 1 Пар. 3, 1 и д.

бенности извѣстна въ исторіи Вирсавія [1]). Наконецъ, когда Давидъ достигъ преклонныхъ лѣтъ, къ нему приведена была Ависага сунамитянка [2]). Соломонъ въ этомъ отношеніи превзошелъ своего отца. Онъ заботился о томъ, чтобы окружить свой дворъ необыкновеннымъ блескомъ, какъ это подобаетъ великому государю. Къ блеску двора относился въ то время многочисленный штатъ женщинъ. Давидъ владѣлъ 16 женами [3]). Но что̀ значило это по сравненію съ гаремами царей Египта и Финикіи, придворную жизнь которыхъ Соломонъ ставилъ себѣ въ образецъ? Для того, чтобы сравниться съ ними или даже превзойти ихъ въ этомъ отношеніи, онъ взялъ себѣ „семь сотъ женъ и триста наложницъ“ [4]). Первою женою Соломона была Ноама аммонитянка, съ которою онъ вступилъ въ бракъ еще до восшествія на престолъ [5]); скоро

---

[1]) 1 Пар. 3, 5.

[2]) 3 Цар. 1, 1—4. Отношеніе Ависаги къ Давиду понималось и понимается не всѣми одинаково. Древніе толкователи (Өеодоритъ, quaest. 7 in l. 3 Reg. Іеронимъ, ер. 52 (al. 2) ad Nepot. n. 3 и др.) считали ее дѣйствительною женою царя на томъ основаніи, что выраженіе: „царь не позналъ ея“ (ст. 4; причину этого Іосифъ Флавій, Ant. VII, 14, 3, видитъ въ старости) предполагаетъ право Давида на супружеское сожительство съ нею. Это подтверждается, кромѣ того, тѣмъ обстоятельствомъ, что, когда Адонія послѣ смерти своего отца просилъ Ависагу, Соломонъ счелъ это за притязаніе на престолонаслѣдіе (3 Цар. 2, 13—25). Другіе, какъ напр. раввины (см Zschokke, Bibl. Frauen, s. 245), полагаютъ, что считать ее нужно только наложницею Давида. Въ доказательство этого ссылаются на законъ Лев. 18, 7. 8, по которому бракъ съ мачихой былъ запрещенъ, и потому, еслибы Ависага была законною женою царя, Адонія не могъ бы домогаться ея руки. Въ опроверженіе этого мнѣнія слѣдуетъ замѣтить, что, какъ видно изъ примѣровъ Рувима (Быт. 35, 22; 49, 4· 1 Пар. 5, 1) и Авессалома (2 Ц. 16, 20—23), сношеніе сына не только съ дѣйствительною женою отца, но и съ его наложницей, считалось великимъ преступленіемъ.

[3]) Graetz, Geschichte der Israeliten. Bd. 1, k. 9, s. 306.

[4]) 3 Ц. 11, 3. Представляется невѣроятнымъ, чтобы Соломонъ одновременно имѣлъ тысячу женъ; скорѣе здѣсь подводится итогъ всѣмъ женамъ, взятымъ въ его гаремъ въ теченіе всего царствованія.

[5]) Это слѣдуетъ изъ того, что сыну его Ровоаму отъ Ноамы (3 Ц. 14,

же по вступленіи на царство, онъ заключилъ бракъ съ дочерью фараона, царя египетскаго [1]). Повидимому Соломонъ породнился и съ домомъ Хирама, царя финикійскаго, съ которымъ еще при Давидѣ завязались дружественныя сношенія [2]). Наконецъ, онъ вступилъ въ брачные союзы съ многими другими женщинами, дочерьми царей покорённыхъ народовъ, какъ-то: Моавитянъ, Аммонитянъ, Идумеянъ и даже Хеттеянъ [3]). Потомки и преемники Соломона въ разсматриваемомъ отношеніи шли по стопамъ своего знаменитаго предка [4]).

31) было 41 годъ, когда умеръ его отецъ (ст. 21. 2 Пар. 12, 13), а С. царствовалъ всего 40 лѣтъ (3 Ц. 11, 42). Это согласно съ 3 Ц. 2, 24, гдѣ С. почти при вступленіи на царство, когда его мать Вирсавія пыталась испросить у него для Адонія Ависагу, поклялся Господомъ, „посадившимъ его на престолѣ Давида и устроившимъ ему домъ“, т. е. потомство.

[1]) Однако С. вступилъ въ этотъ бракъ уже послѣ того, какъ приступилъ къ своимъ постройкамъ. Это открывается изъ того обстоятельства, что онъ на время „ввелъ свою жену въ городъ Давидовъ“, откуда, послѣ окончанія постройки дворца, перевёлъ её въ назначенный спеціально для нея домъ (3 Цар. 3, 1; 9, 24), т. е. въ отдѣленіе новаго своего дворца, устроенное для царицы, потому что ему не хотѣлось, чтобы иноплеменница жила въ домѣ царя Давида, ставшемъ священнымъ со времени внесенія въ него ковчега Господня (2 Пар. 8, 11). Что касается тестя Соломона, то имъ могъ быть только фараонъ Псусеннесъ или Сусеннесъ, послѣдній представитель XXI-ой танисской династіи. Фараонъ этотъ царствовалъ въ теченіе 35 лѣтъ отъ 1015—980 до Р. Хр., слѣд. во время Соломона; вступилъ же на престолъ раньше Соломона, потому что преемникъ его, основатель XXII династіи, Шешенкъ (Σεσόγχωσος) или Сусакимъ, осадившій Іерусалимъ въ пятомъ году царствованія Ровоама (3 Цар. 14, 25 и д), вступилъ на царство еще при Соломонѣ и также правилъ 35 лѣтъ. Имѣя своею резиденціей городъ Танисъ (откуда названіе династіи) или Цаонъ, находившійся въ нижнемъ Египтѣ, слѣд. въ области, ближайшей къ предѣламъ еврейскаго царства, Псусеннесъ естественно могъ вступить въ союзъ съ молодымъ и знаменитымъ царёмъ еврейскимъ и выдать за него свою дочь.

[2]) Въ 3 Ц. 11, 1 говорится, что С. „полюбилъ, между прочимъ, Сидонянокъ“ (ср ст. 5). Трудно допустить, чтобы С. женился на обыкновенныхъ сидонскихъ гражданкахъ. По свидѣтельству Таціана (oratio contra Graecos, p. 171), заимствованному у финикійскихъ историковъ, „Соломонъ вступилъ въ бракъ съ дочерью Хирама“.

[3]) 3 Ц. 11, 1.

[4]) Такъ, Ровоамъ владѣлъ 18 женами и 60 наложницами (2 Пар. 11, 21. По І. Флавію, Ant. VIII, 10, 1, — только 30 наложницами), — Авія — 14 женами

Но если представители народа въ лицѣ знатныхъ и богатыхъ людей, а особенно царей, держались полигаміи, то въ народной массѣ господствовала почти исключительно моногамія. Елимелехъ, мужъ Ноемини [1], Махлонъ и Хилеонъ, сыновья Ноемини [2], имѣли по одной женѣ. Благочестивый Маной, отецъ Самсона, не взялъ къ своей женѣ другой, не смотря на то, что та была неплодна и не рождала [3]. Фактическая моногамія Евреевъ разсматриваемаго времени въ особенности открывается изъ повѣствованія о мерзостномъ поступкѣ, совершенномъ Гивейцами [4]. Въ учительной свящ. ветхозавѣтной поэзіи, многіе факты которой, безъ сомнѣнія, взяты изъ народной жизни, при изображеніи домашняго семейнаго счастья, повсюду выступаетъ прекрасный образъ одной жены, полновластной хозяйки дома. Псалмопѣвецъ знаетъ счастье только того мужа, который владѣетъ весёлымъ сонмомъ дѣтей отъ одной благословенной жены [5]. Екклезіастъ совѣтуетъ мужу во всѣ дни своей жизни наслаждаться любовью своей жены (одной) [6]. Если Премудрый, рисуя образъ превосходной хозяйки, которую считаетъ онъ счастьемъ мужа и которая одна, уважаемая и возлюбленная, заправляетъ цѣлымъ домомъ, предъявляетъ въ отношеніи къ мужу требо-

---

(13, 21),—Седекія же—цѣлымъ гаремомъ (Iерем. 38, 23). А царю Іоасу самъ первосвященникъ Іодай, слѣд. представитель закона, „взялъ двухъ женъ“ (2 Пар. 24, 3),—такъ сильно было подражаніе тому, что у окружавшихъ народовъ было въ обычаѣ!

¹) Руѳь, 1. 2. 3.

²) 1, 4. 5.

³) Суд. 13, 2.

⁴) Суд. 21, 22: כי לא לקחנו איש אשתו במלחמה—„ибо мы не взяли для каждаго изъ насъ жены (а не женъ) на войнѣ“. Ср. ст. 23: „и взяли (сыны Веніаминовы) женъ по числу своему“, ст. 18: „проклятъ, кто дастъ жену Веніамину“. Если же въ первой половинѣ этого послѣдняго стиха говорится о „женахъ“ (а не о женѣ), то это потому, что здѣсь идётъ рѣчь о всѣхъ вообще сынахъ Веніамина, а не о каждомъ изъ нихъ въ отдѣльности.

⁵) 127, 3.

⁶) 9, 9.

ваніе оказывать вѣрность „женѣ юности своей“ и не искать чужой (посторонняго источника), ею одною владѣть и съ женою юности веселиться [1]), то такое требованіе его по отношенію къ мужу имѣетъ своимъ необходимымъ предположеніемъ моногамію. Прилежная, добрая жена—вѣнецъ мужа [2]), богодарованное благо [3]), драгоцѣнное сокровище [4]). И эти восхваленія жены не мыслимы при полигамическомъ бракѣ. Въ картинахъ книги Пѣснь Пѣсней также рисуется счастье моногамическаго брака. Хотя здѣсь аллегорически говорится о шестидесяти царицахъ, восьмидесяти наложницахъ и безчисленномъ множествѣ дѣвицъ, но между всѣми ими только одна удостоивается восторженной любви символическаго царственнаго жениха и друга [5]).

Впрочемъ, и между знатными и богатыми, какъ замѣчено выше, попадались счастливыя исключенія жившихъ въ единоженствѣ. Такъ, знатный Воозъ и богатый мужъ сунамитянки имѣли только по одной женѣ [6]). Факты эти не могутъ быть объяснены невозможностію содержать многихъ женъ по недостатку средствъ; всего естественнѣе объяснить ихъ тѣмъ, что у этихъ личностей, какъ и въ большинствѣ народной массы, жило сознаніе истинности моногамической идеи, за которую ратовалъ законодатель.

На сторонѣ народной массы были пророки, представители закона того времени. Только одно лицо женскаго пола, пророчица, находится возлѣ Исаіи [7]); Іезекіиль, по повелѣнію Божію, не смѣетъ оплакивать своей умершей жены, „утѣхи очей своихъ“ [8]). Религіозное значеніе брака, какъ символиче-

[1]) Притч. 5, 15—18.
[2]) 18, 23; 19, 14.
[3]) 19, 14.
[4]) 31, 10.
[5]) 6, 8. 9.
[6]) 4 Цар. 4, 8 и д.
[7]) Ис. 8. 3.
[8]) Іезек. 24, 15—18.

скаго образа соединенія Іеговы (мужъ) съ Израилемъ (единственная избранная жена), развитое и раскрытое пророками[1]) обстоятельнѣе и яснѣе, сравнительно съ законодателемъ, не могло не производить въ то время, вмѣстѣ съ примѣрами моногамической брачной жизни пророковъ, надлежащаго дѣйствія на народъ, для котораго единоженство стало единственно законною формою брака.

Итакъ, во времена послѣ Моисея, въ періодъ судей и царей, произошло замѣтное ослабленіе полигаміи. Уже то обстоятельство, что народъ оставилъ ее и перенесъ свои симпатіи на сторону моногаміи, ясно говоритъ за это. Если народные представители, люди богатые, знатные и цари и были привязаны къ полигаміи, то это происходило по чисто внѣшнимъ побужденіямъ; притомъ же и между ними встрѣчались поборники моногамическаго принципа.

Послѣ плѣна Евреи пришли къ сознанію, что они были наказаны лишеніемъ политической самостоятельности и богодарованной земли за неправильныя отношенія къ Богу и нарушеніе Его закона. Съ освобожденіемъ изъ плѣна они вынесли убѣжденіе, что снова получатъ потерянное, подъ условіемъ вѣрности Богу и покорности Его закону. И они стараются устроить свою жизнь именно на этихъ началахъ,—преданности Іеговѣ и Его божественнымъ установленіямъ. Слѣдствіемъ этого является, между прочимъ, то, что единоженство вполнѣ пробиваетъ себѣ дорогу и дѣлается всеобщимъ, между тѣмъ какъ многоженство считается уже рѣдкостью. Такъ, Товія, по закону, вступаетъ въ брачный союзъ только съ одною женою[2]); у пр. Даніила[3]) явственно выступаетъ моногамическое начало; Сирахъ[4]) свидѣтельствуетъ о господствѣ мо

---

[1]) Ос. 2, 19. Іерем. 2, 2. Іез. 16. 8. 23.

[2]) Тов 1, 9; 2, 11; 8, 4.

[3]) 13 гл.

[4]) 25, 2. 11; 26, 1, 2. 4.

ногамии въ его время. Согласно съ сознанною истинностію моногамическаго брака, теперь представляются въ нѣсколько иномъ свѣтѣ древнія извѣстія о брачной жизни выдающихся историческихъ личностей; при свѣтлыхъ личностяхъ теперь почти не упоминаются имена многихъ женъ [1]).

Въ самомъ концѣ библейскаго времени полигамія, считавшаяся уже почти анахронизмомъ, нашла себѣ немалое сочувствіе среди Иродовъ. По свидѣтельству І. Флавія [2]), Иродъ Великій содержалъ полный гаремъ, состоявшій изъ девяти женъ, хотя въ дѣйствительности, по его же исчисленію, ихъ было десять. Первоначально, еще въ бытность свою частнымъ человѣкомъ, Иродъ женился на Дорисѣ, дочери одного довольно извѣстнаго іерусалимскаго гражданина; по вступленіи же на царство удалилъ Дорису и вступилъ въ новый бракъ съ Маріамною, дочерью Александра Гиркана II, сына Аристовулова [3]). Впослѣдствіи, въ припадкѣ ревности казнивъ Маріамну по подозрѣнію въ прелюбодѣяніи, онъ снова приблизилъ къ себѣ Дорису [4]). Но послѣдняя не могла замѣнить ему Маріамны[5]); поэтому онъ женился на красивой дочери перво-

---

[1]) О Давидѣ, напр., говорится (1 Пар. 14, 3), что онъ „взялъ еще женъ въ Іерусалимѣ“, но не приводятся самыя имена ихъ, а раньше (3, 1) едва упоминаются два имени хевронскихъ женъ царя. Затѣмъ выступаетъ Мелхола въ качествѣ примѣра непочтенія къ мужу (15, 29), причемъ это непочтеніе представляется въ смягченной формѣ („уничтожила его въ сердцѣ своемъ“), чтобы тѣмъ не унизить самого Давида. О Вирсавіи говорится кратко (3, 5), безъ упоминанія объ ея и вмѣстѣ Давидовомъ грѣхѣ. О поразительномъ многоженствѣ Соломона и объ идолопоклонствѣ его женъ вовсе нѣтъ рѣчи. Упоминается лишь дочь фараона, да и то больше для иллюстраціи благочестія Соломона: какъ женщина и притомъ иноплеменница, она, по словамъ самого царя, не могла жить на горѣ святого дома Давидова, „такъ-какъ вошелъ въ него ковчегъ Господень“, а должна была довольствоваться домомъ, нарочито для нея устроеннымъ (2 Пар. 8, 11).

[2]) Ant. XVII, 1, 3. ср. Iud. Bel. I, 28, 4.

[3]) Iud. Bel. I, 12, 3, ср. 21, 1.

[4]) Iud. Bel. I, 23, 2. ср. 22, 2—5 и Ant. XV, 3, 5—9; 7, 1—4.

[5]) Ant. XV, 7. 7. ср. Iud. Bel. I, 22, 1.

священника Симона, также Маріамнѣ [1]). Кромѣ указанныхъ, въ числѣ женъ его упоминаются слѣдующія: Малѳакія самарянка, Клеопатра іерусалимлянка, Паллада, Федра, Елпа и еще двѣ [2]).—О сыновьяхъ Ирода В. Архелаѣ и Антипѣ извѣстно, что они при жизни своихъ женъ вступали въ новыя брачныя связи. Такъ, Архелай отвергъ первую свою жену Маріамну и женился на дочери каппадокійскаго царя Глафирѣ, бывшей женѣ брата ~~его~~ Александра, убитаго отцемъ [3]). Точно также Антипа, удаливъ отъ себя жену, дочь аравійскаго царя Ареты, заключилъ новый бракъ съ невѣсткою своею Иродіадой или Иродіей (женою брата своего Ирода, извѣстнаго еще подъ названіемъ Филиппа) [4]).

Однако примѣры полигаміи въ царственной фамиліи Иродовъ не могли вызвать подражанія въ іудейскомъ народѣ, успѣвшемъ уже достаточно сознать истинность моногамической идеи, тѣмъ болѣе, что Ироды не были національными представителями царской власти Евреевъ. По крайней мѣрѣ въ книгахъ священнаго Писанія нѣтъ ни одного указанія на существованіе полигаміи среди кровныхъ Іудеевъ разсматриваемаго времени.

Такимъ образомъ, чрезъ все библейское время проходитъ стремленіе предоставить господствующее значеніе моногамической формѣ брака [5]). Такое значеніе она получила собственно уже во времена послѣ плѣна, когда полигамія стала почти исключительнымъ явленіемъ [6]).

Бросимъ теперь взглядъ на эту характеристическую сторону брака у другихъ народовъ древности.

---

[1]) Ant. XV, 9, 3. ср. Iud. Bel. I, 28, 4.

[2]) Ant. XVII, 1, 3. ср. Iud. Bel. I, 28, 4.

[3]) Ant. XVII, 13, 4. ср. Iud. Bel. II, 7, 4. Архелай—отъ самарянки, Александръ—отъ Маріамны первой.

[4]) Ant. XVIII, 5, 1. 4. Антипа также отъ самарянки, а Филиппъ отъ первосвященнической дочери Маріамны.

[5]) Ср. Duschak, Mos. talmud. Eherecht, s. 85.

[6]) Ср. Michaelis, Mos. Recht. Th. II. § 95.

Въ своемъ мѣстѣ мы сказали, что Китайцы отчасти имѣютъ нравственное воззрѣніе на существо брачнаго союза, но оно у нихъ искажается полигаміей. Нѣтъ слова, въ глубокую древность мужчинѣ дозволялось вступать въ бракъ только съ одною женой, такъ что о выдачѣ въ замужество императоромъ Яо двухъ своихъ дочерей за нѣкоего Шунь разсказывается въ древней китайской исторіи, какъ о случаѣ необыкновенномъ; но впослѣдствіи такіе случаи повторялись все чаще и чаще и полигамія постепенно становится господствующею формою брака. Въ Китаѣ, какъ и всюду на востокѣ, при императорскомъ дворѣ содержится многочисленный гаремъ [1]).—Извѣстная намъ раздвоенность, заключающаяся во взглядѣ Индійцевъ на сущность брачнаго союза, отразилась и на ихъ пониманіи характера брака, такъ что рядомъ съ моногаміей у нихъ имѣла мѣсто полигамія. Первая существовала здѣсь въ древнія времена, какъ это слѣдуетъ изъ повѣствованія Ведъ о созданіи первой человѣческой пары [2]). При всемъ томъ въ Индіи закономъ позволено было многоженство, хотя здѣсь является оно въ нѣкоторомъ родѣ какъ привиллегія: законы Ману дозволяютъ полигамію собственно для трехъ высшихъ кастъ [3]), причемъ требуютъ, чтобы первая жена непремѣнно была изъ той касты, къ которой принадлежитъ мужъ. Согласно со всѣми вообще властителями во-

---

[1]) Осиповъ, Брач. пр. древн. востока, стр. 17—19.

[2]) Vrihadä räuyakam I, 4, 2—3, 17. Это же подтверждается какъ тѣмъ, что всѣ три главныя индійскія божества имѣли по одной женѣ (Осиповъ, loc. cit. стр. 55), такъ и тѣмъ, что, по обѣщанію Рамайяны, вѣчное блаженство ожидаетъ только живущихъ съ одною женою (Ramajjana II, 49, 10).

[3]) Man. III, 12. 13. Брамины, какъ самыя почетныя лица, могутъ имѣть не болѣе четырехъ женъ, воины—не болѣе трехъ, земледѣльцы—не больше двухъ, а судра—не больше одной. Впослѣдствіи многоженство вошло во всеобщій обычай. Нынѣ индіецъ беретъ женъ, сколько хочетъ, и нерѣдко ведетъ ими даже торговлю. Нѣкоторые брамины въ настоящее время имѣютъ иногда до 120 женъ (см. Швейгеръ-Лерхенфельдъ, Женщина у всѣхъ народовъ земн. шара, стр. 146).

стока индійскіе цари содержали большіе гаремы [1]).—Смѣшеніе прогрессивнаго элемента съ консервативнымъ, усматриваемое въ воззрѣніи Египтянъ на существо брака, замѣтно и во взглядѣ ихъ на характеръ брачнаго союза. Жрецамъ, какъ представителямъ закона, не дозволялось имѣть болѣе одной жены [2]), хотя многоженство было признано закономъ и вошло въ обычай. Послѣднее открывается изъ того, что дѣти, рожденныя отъ второстепенныхъ женъ, считались законными и равноправными съ дѣтьми главной жены [3]). Полигамія въ особенности практиковалась у царей и знатныхъ лицъ, которыхъ памятники постоянно изображаютъ окруженными множествомъ женъ [4]). Хотя моногамія не была господствующею формою брака въ Египтѣ, за то и полигамія не получала здѣсь особеннаго распространенія, что̀ отчасти подтверждается молчаніемъ о ней Геродота.—Болѣе свѣтлый взглядъ Персовъ на сущность брачныхъ отношеній сказался и въ воззрѣніи ихъ на характеръ брака. Моногамія считалась у нихъ законною формою брачнаго союза, и мужу прямо предписывалось жить только съ одною женою [5]); другую же онъ могъ взять лишь въ томъ случаѣ, когда первая не рождала сыновей, что̀ считалось величайшимъ несчастіемъ. Но и въ этомъ случаѣ мужъ обязанъ былъ пережидать девять лѣтъ, прежде чѣмъ взять другую жену, и непремѣнно при добровольномъ согласіи первой, которая продолжала и послѣ того оставаться въ его домѣ и

---

[1]) Унгеръ, Бракъ во всемірн историч. развитіи, стр. 21.

[2]) Діодоръ, Hist. I, 80.

[3]) Осиповъ, loc. cit. стр. 28.

[4]) Ibid. 27. Сказаннымъ о преимущественномъ распространеніи полигаміи между знатвыми лицами и о равенствѣ въ правахъ главныхъ и второстепенныхъ женъ примиряются разнорѣчивыя показанія Діодора и Геродота, изъ которыхъ первый свидѣтельствуетъ, что египтянинъ имѣлъ много женъ, а второй,—что одну жену. Вѣроятно Герод. не имѣлъ въ виду высокопоставленныхъ лицъ и не считалъ законными побочныхъ женъ.

[5]) Осиповъ, loc. cit., стр. 71.

пользоваться правами супруги[1]). Такимъ образомъ мужу предоставлялось право брать до пяти женъ, при неплодствѣ первыхъ; если же и пятая жена оказывалась неплодною, то причину этого видѣли уже въ мужѣ, вслѣдствіе чего ему безусловно запрещались дальнѣйшіе браки[2]).—Колебаніе Грековъ между нравственнымъ и чувственнымъ взглядомъ на существо брака замѣтно и въ вопросѣ о его характерѣ. Хотя нельзя не признать законною формою брачнаго союза Грековъ моногамію[3]), однако они нерѣдко уклонялись отъ этой формы, начиная уже со времени Гомера[4]). Въ особенности замѣтно это уклоненіе при спартанскомъ царѣ Александридѣ[5]) и при Діонисіѣ Старшемъ[6]). Даже Сократъ имѣлъ двухъ женъ, изъ которыхъ Ксантиппу одолжалъ Алкивіаду[7]).—У Римлянъ, согласно съ ихъ невысокимъ воззрѣніемъ на существо брачнаго союза, не было закона, запрещавшаго многоженство, хотя по чисто политическимъ соображеніямъ оно и не одобрялось нравами. Претору предоставлялось право наказанія за двоеженство[8]); но Юлій Цезарь настаивалъ на дозволеніи Римлянамъ полигаміи[9]).

---

[1]) Унгеръ, Брач. пр. древн. вост. стр. 26.

[2]) Страбонъ XV, 3. Этимъ вѣроятно объясняется фальшивое свидѣтельство Геродота и Страбона о господствѣ въ Персіи полигаміи.

[3]) По преданію, еще первый аѳинскій царь Кекропсъ повелѣлъ ἐνὰ ἄνδρα μιᾶς γυναῖκὸς ἰσχεῖν

[4]) Унгеръ, Бракъ въ его всемірн. историч. развитіи, стр. 59.

[5]) Герод. V, 40.

[6]) Діодоръ, XIV, 44.

[7]) Унгеръ. loc. cit. стр. 59. Впрочемъ, нѣкоторые думаютъ, что онъ имѣлъ двухъ женъ послѣдовательно, а не одновременно (Mayer, Rechte Israelit., Ath. ud. Röm., s. 336).

[8]) Mayer, loc. cit.

[9]) Светоній, Julius, p. 52. Очень можетъ быть, что онъ введеніемъ бигаміи, какъ и Моисей, имѣлъ въ виду положить границы необузданному разврату римскаго юношества, предававшагося ему въ безбрачіи.

Итакъ, только Персы, да отчасти Греки съ Римлянами, подобно древнимъ Евреямъ, признавали моногамію законною формою брака, хотя, нужно замѣтить, далеко не по нравственнымъ побужденіямъ. Остальные же народы древняго міра законнымъ бракомъ считали полигамію.

Моногамія, о которой у насъ до сихъ поръ была рѣчь, есть только одна изъ сторонъ въ характерѣ древнееврейскаго брака; другую же сторону его составляетъ нерасторжимость. И относительно нерасторжимости, свойственной первобытному браку, должно сказать, что она постепенно возстановлялась въ сознаніи Евреевъ въ теченіе всей ихъ ветхозавѣтной исторіи, представляя собою другую существенную сторону въ характерѣ древнееврейскаго брака вообще.

Исторія не даетъ намъ достаточныхъ данныхъ для сужденія о томъ, въ какихъ размѣрахъ допускался разводъ въ патріархальное время. Она представляетъ только одинъ примѣръ развода и то не съ дѣйствительною женою, а съ наложницею,—разводъ Авраама съ Агарью [1]). Но изъ этого примѣра, а главнымъ образомъ изъ законодательства Моисея, проливающаго свѣтъ на обычное право патріархальнаго времени, можно заключить, что разводъ производился съ немалою легкостію. Тѣмъ не менѣе, нельзя сказать, чтобы этому времени чужда была идея нерасторжимости брачнаго союза. Авраамъ разрываетъ сожительство съ наложницей только по уважительнымъ и настоятельнымъ требованіямъ своей законной жены и—что̀ самое главное—по повелѣнію самого Іеговы, на Котораго патріархъ твёрдо уповалъ, что Онъ и въ этомъ случаѣ не оставитъ безъ исполненія Своего обѣтованія о потомствѣ и сохранитъ удаляемую Агарь и ея сына [2]). На первыхъ же порахъ, когда Сарра стала настаивать на удаленіи Агари вмѣстѣ съ Измаиломъ, онъ сильно огорчился. Всё это говоритъ о томъ, что во время патріарховъ не была неизвѣстна идея нерастор-

1) Быт. 21, 14.
2) Hengstenberg, Geschichte Reiches unter alt. Bunde I. Period. s. 192.

ежности брака; можно даже полагать, что во имя этой идеи ни сопровождались разводомъ ни неплодство Сарры, ни отчасти женитьба по обману, съ проистекающимъ отсюда недостаткомъ любви (Іаковъ и Лія).

Практиковавшееся обычнымъ правомъ во времена патріархальныя расторженіе брака разводомъ допустилъ и законодатель, предоставляя, со временемъ, божественному Совершителю закона уничтожить это, строго говоря, беззаконіе. „Моисей, говоритъ Іисусъ Христосъ по извѣстному поводу фарисеямъ, по жестокосердію вашему позволилъ вамъ разводиться съ женами вашими" [1]). Слова эти прямо указываютъ причину, по которой Моисей, въ видахъ чисто гражданскихъ, долженъ былъ допустить разводъ [2]). Опредѣляя до подробностей, наряду съ религіозно-нравственною жизнію, весь общественный и семейный бытъ народа, законодатель по необходимости долженъ былъ приспособляться къ этому быту, сообразовать свои требованія съ существовавшими условіями и народными особенностями, дѣйствовать на жизнь, какъ она есть, облагораживающимъ образомъ, чтобы такимъ путёмъ предотвратить возможность преступленій и придать въ глазахъ народа священный характеръ своимъ постановленіямъ и частнымъ правиламъ относительно домашняго семейнаго очага. Направляя жизнь народа Божія согласно съ волею Іеговы, законодательство считало необходимымъ ограничивать безусловно идеальныя требованія сообразно съ условіями, особенностями и даже слабостями народа. Такое снисходительное къ положенію народа ограниченіе безусловно идеальныхъ требованій мы видѣли въ допущеніи законодателемъ полигаміи; такимъ же ограниченіемъ, имѣвшимъ въ виду чисто гражданскую цѣль охранить авторитетъ закона и предотвратить совершеніе преступленій, объ

---

1) Матѳ. 19, 8. ср. Марк. 10 5.

2) Michaelis, Mos. Recht, Th. II. § 119.

ясняется и дозволеніе развода. Въ повѣствованіи объ О божественномъ установленіи брака Моисей высказалъ божественное опредѣленіе о его нерасторжимости [1]). Разводъ, если онъ происходитъ безъ достаточныхъ основаній, есть, по его мысли, нравственное зло или грѣхъ. По крайней мѣрѣ слова свящ. бытописателя: „потому оставитъ человѣкъ отца своего и мать свою, и прилѣпится къ женѣ своей и будутъ (два) одна плоть" не иначе можно понимать, какъ въ томъ смыслѣ, что отпустить жену будетъ не меньшею, если не большею, виною, чѣмъ удалить своего отца и мать, т. е. отказать имъ въ дѣтской обязанности, которую сама природа и чувство благодарности возлагаютъ на человѣка по отношенію къ родителямъ [2]). Не смотря однакоже на то, что брачный разводъ есть грѣхъ и противорѣчитъ первоначальной мысли откровенія, на что столь опредѣлённо указалъ Самъ Іисусъ Христосъ [3]), законодатель долженъ былъ терпѣть его. Въ народѣ существовала полигамія; но пока во власти мужа было имѣть нѣсколько женъ, т. е. пока взаимныя отношенія супруговъ не соотвѣтствовали существу истиннаго моногамическаго брака, до тѣхъ поръ разводъ являлся необходимостью. Вся совокупность мотивовъ, по которымъ разводъ былъ допущенъ, объединяется въ „жестокосердіи народа", указанномъ Іисусомъ Христомъ. Тамъ, гдѣ господствовала грубая сила, проявленія которой не чужды были и еврейскому народу, законъ о нерасторжимости брака могъ имѣть только печальныя послѣдствія: или самый этотъ законъ долженъ былъ подвергаться частымъ нарушеніямъ, или же, если бы онъ оставался неприкосновеннымъ по своей буквѣ, то семейная жизнь была бы потрясаема проявленіями грубаго деспотизма. Безъ сомнѣнія, это-то жестокосердіе Евреевъ и вызвало со

---

[1]) Быт. 2, 24.

[2]) Michaelis, Mos. R. Th. II. § 119.

[3]) Мө. 19, 8.

стороны законодателя то ограниченіе закона о нерасторжимости брачнаго союза, которое представляетъ собой разводъ.

Законъ о брачномъ разводѣ гласитъ: „Если кто возьмётъ жену и сдѣлается ея мужемъ, и она не найдётъ благоволенія въ глазахъ его, потому что онъ находитъ въ ней что-нибудь противное, и напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ её изъ дома своего, и она выйдетъ изъ дома его, пойдетъ и выйдетъ за другого мужа; но и сей послѣдній мужъ возненавидитъ её и напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки и отпуститъ её изъ дома своего, или умрётъ сей послѣдній мужъ ея, взявшій ее себѣ въ жену: то не можетъ первый ея мужъ, отпустившій её, опять взять её себѣ въ жену, послѣ того, какъ она осквернена; ибо сіе есть мерзость предъ Господомъ (Богомъ твоимъ), и не порочь земли, которую Господь Богъ твой даетъ тебѣ въ удѣлъ“ [1]).

Какъ видно по условной формѣ представленнаго текста, излагающаго собственно не законъ о разводѣ, а постановленіе о бракосочетаніи разведенныхъ супруговъ, законодательство не вводитъ брачнаго развода, а находитъ его уже существующимъ въ дѣйствительности, предполагаетъ извѣстнымъ изъ древняго обычая и только точнѣе опредѣляетъ способъ примѣненія его въ жизни. Далѣе,—здѣсь нѣтъ положительнаго узаконенія развода; законъ не требуетъ его, не говоритъ, что мужъ долженъ давать разводное письмо, а только дозволяетъ разводъ, какъ существующій издревле фактъ; да и факта законодатель не считаетъ нормою, а допускаетъ только его случайную возможность. Разводъ, дозволенный Моисеемъ, былъ именно мѣрою исключительною, снисхожденіемъ, допускавшимся только въ крайнихъ случаяхъ. Очевидно, въ предложенномъ законѣ Моисей нисколько не благопріят-

---

[1]) Втор 24, 1—4.

ствуетъ разводу. Въ брачномъ союзѣ мужа и жены онъ видитъ единеніе двухъ лицъ разнаго пола въ одномъ существѣ [1]); по его мысли, жена для мужа—это второй онъ самъ, это неотдѣлимая часть его собственной жизни. Вотъ почему, не будучи въ состояніи вовсе уничтожить развода и потому допуская его возможность, законодатель старается предупредить эту возможность наложеніемъ на неё нѣкоторыхъ ограниченій, затрудняющихъ частое, легкое и необдуманное ея осуществленіе, которое сопровождается обыкновенно печальными послѣдствіями [2]). Косвенными и прямыми мѣрами онъ стремится ограничить произволъ, предупредить легкомысліе и предотвратить возможность злоупотребленій мужа въ дѣлѣ развода. Разсмотримъ сначала косвенныя мѣры, которыя всѣ почти изложены въ законѣ о разводѣ.

Для совершенія развода требуется прежде всего, чтобы онъ былъ мотивированъ, т. е. чтобы мужемъ выставлены были уважительныя причины, по которымъ онъ желаетъ разорвать сношенія съ женой, такъ-какъ въ противномъ случаѣ мужъ, оклеветавшій свою жену, въ разводѣ могъ бы найти вѣрное и легкое средство освободиться отъ нея во всякое время. Для того, чтобы развестись съ женою, предварительно нужно указать въ ней нѣчто противное,—такія качества, которыя противорѣчили бы идеѣ брачнаго союза, чѣмъ, очевидно, полагается предѣлъ незаконному произволу. Подробно скажемъ объ этомъ мотивѣ, когда спеціально будемъ говорить о разводномъ правѣ.

Далѣе,—разводъ долженъ производиться, по смыслу закона, не безъ значительныхъ формальностей, затрудняющихъ его и предотвращающихъ злоупотребленія имъ. Арабское обычное брачное право, насколько оно удержано Магометомъ въ коранѣ, много помогаетъ выясненію дѣла въ данномъ

---

[1]) Быт. 2, 24.

[2]) Michaelis, Mos. R. Th. II, § II. Saalschutz, Archäolog. Th. II. Kap. 62, § I.

случаѣ. Необходимость въ засвидѣтельствованіи дѣйствительности указанныхъ мужемъ въ женѣ недостатковъ естественно предполагаетъ перенесеніе дѣла на общественный судъ, какъ это, напр., прямо узаконяется по дѣлу обвиненія жены въ отсутствіи дѣвства [1]). Къ суду могла обращаться и жена въ томъ случаѣ, когда недостатки, указываемые въ ней мужемъ въ качествѣ основанія для развода, оспаривались ею. Если же жена признавала себя виновною въ прелюбодѣяніи, то ей дозволялось сознаться въ своей винѣ внѣ суда, потому что сознаніе въ этомъ преступленіи, вынуждаемое судебнымъ порядкомъ, влекло за собой смертное наказаніе. Согласно съ закономъ Моисеевымъ, перенесеніе дѣла на общественный судъ для совершенія развода требовалось и древнимъ арабскимъ обычаемъ [2]). Но приговоръ суда, необходимый для совершенія развода, очевидно, служилъ немалымъ ограниченіемъ этого послѣдняго. Далѣе, и изготовленіе самого разводнаго письма, которое мужъ обязанъ былъ выдавать своей женѣ, при незначительной рзспространённости въ то время письменнаго искусства, сопровождалось большими затрудненіями, такъ-какъ за этимъ дѣломъ приходилось обращаться къ единственно знакомому съ письменностію сословію священниковъ и левитовъ [3]). А это могло значительно противодѣйствовать широкому распространенію и частому употребленію развода и вмѣстѣ съ тѣмъ устранять въ дѣлѣ развода мотивы легкомыслія и необдуманности, давая послѣ внезапныхъ порывовъ гнѣва мѣсто болѣе спокойному обсужденію. Въ этихъ случаяхъ большое вліяніе могло оказывать священническое сословіе, къ которому обращались за изготовленіемъ разводнаго письма. О первосвященникѣ Ааронѣ существуетъ напр. преданіе, что онъ своимъ нравственнымъ вліяніемъ

---

[1]) Втор. 22, 13—21.

[2]) Сур. IV, 19. ср. XXIV, 2—8; LXV, 16.

[3]) Michaelis, Mos. Recht, Th. II. § 52.

предотвратилъ много брачныхъ разводовъ [1]). Давая женѣ разводное письмо, мужъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, предварительно долженъ былъ чѣмъ-нибудь обезпечить её, предъ выходомъ изъ его дома, чтобы она внѣ брака легче могла переносить затруднительность своего матеріальнаго положенія. Это требованіе, о существованіи котораго съ вѣроятностію можно заключить на основаніи обычая родственныхъ Евреямъ древнихъ Арабовъ [2]), представляло также значительное стѣсненіе для многихъ [3]). Дальнѣйшія формальности, которыми обставленъ былъ законодателемъ разводъ и которыя дѣлали его фактомъ строгой и тщательной обдуманности, ограничивая его въ тоже время, видны въ самомъ выраженіи закона о разводѣ, дважды повторённомъ въ однихъ и тѣхъ же словахъ (ст. 13): „напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ её изъ дома своего". Разводное письмо должно быть изготовлено въ надлежащей формѣ, причемъ мужъ обязанъ позаботиться о томъ, чтобы оно дѣйствительно попало въ руки отпускаемой жены,—онъ долженъ повидимому даже самъ лично вручить ей это письмо и тогда уже „отпустить её изъ дома своего". Легко могло случиться, что во время, необходимое для совершенія этихъ актовъ, происходили замедленія, которыя въ состояніи были ослабить и самую рѣшимость развестись съ женой [4]). Отъ фактическаго удаленія жены изъ дому могли удерживать, далѣе, нѣкоторыя случайныя, такъ сказать, препятствія, какъ напр. беременность. По крайней мѣрѣ у Арабовъ жена имѣла право оставаться въ домѣ мужа до тѣхъ поръ, пока не появлялось у

---

[1]) Mayer, Die Rechte Israelit. Ath. ud. Rom. s. 370

[2]) Сур. II, 242: „для отверженныхъ женъ должно быть честное содержаніе". LXV, 1—6: „помѣщайте отверженныхъ вашихъ женъ тамъ, гдѣ живёте сами. и сообразно со средствами, которыми вы располагаете, не причиняйте имъ безпокойства, помѣщая ихъ слишкомъ тѣсно".

[3]) Jahn, Bibl. archäol. p. I. cap. 10. § 160.

[4]) Saalschutz, Mos. Recht, Zw. Th. s. 801.

нея трёхъ очищеній, свидѣтельствующихъ объ отсутствіи беременности [1]). Въ особенности же законъ преграждаетъ широкое развитіе легкомыслія и произвола со стороны мужа въ дѣлѣ отпущенія *нелюбимой* жены и тѣмъ ограничиваетъ самый разводъ запрещеніемъ мужу вторично жениться на разведенной женѣ въ томъ случаѣ, когда она вышла замужъ за другого, хотя бы этотъ второй мужъ также развёлся съ нею, или даже умеръ. Только тогда, когда она не успѣла еще сдѣлаться супругой другого, мужъ могъ взять её назадъ. Закрѣпляя узы второго брака, это постановленіе закона тѣмъ самымъ полагало границы легкомысленному расторженію первыхъ брачныхъ союзовъ [2]). Къ косвеннымъ мѣрамъ, ограни-

[1]) Сур. LXV, 1—6 ср. II, 226—233.

[2]) Впрочемъ, это постановленіе закона имѣло своею задачею не столько внѣшнее ограниченіе развода, сколько намѣреніе провести въ сознаніи народа представленіе о разводѣ, какъ о грѣхѣ вообще (такое представленіе о немъ, видѣли мы, слѣдуетъ и изъ Быт. 2, 24); дающемъ разведенной поводъ къ оскверненію (см. Кейль, Руковод. къ Библейск. Арх. ч. II, стр. 15). Въ виду этой своей задачи, законъ отмѣчаетъ разведенную жену, вступившую въ бракъ съ другимъ мужемъ, какъ осквернённую, не столько вслѣдствіе совокупленія ея, оскверняющаго до вечера, сколько по причинѣ нравственной нечистоты, т. е. оскверненія брачной жизни, освященной самимъ Богомъ. Въ виду той же цѣли закона возстановленіе брачнаго союза такой разведенной съ первымъ мужемъ называется „мерзостію предъ Господомъ", оскверненіемъ, п. ч. чрезъ это бракъ понижается до простого удовлетворенія полового инстинкта и приближается къ прелюбодѣянію, которое также есть оскверненіе (Лев. 18, 20. Чис. 5, 13 и д). Если уже второй бракъ разведенной есть оскверненіе, то, благодаря вторичному замужеству съ первымъ супругомъ, эта нравственная нечистота лишь повторяется и усиливается, такъ какъ оскверненіе, причинённое сожительствомъ со вторымъ мужемъ, не уничтожается ни разводомъ съ нимъ, ни его смертію. Постановленіе, которымъ священникамъ запрещается брать въ жены отпущенную мужемъ своимъ, п. ч. они должны быть святы, также имѣетъ въ виду намѣреніе провести въ сознаніе народа понятіе о разводѣ, какъ о грѣхѣ вообще. Выставляя предъ народомъ расторженіе брака разводомъ, какъ грѣхъ прелюбодѣянія, законъ этимъ способомъ старался проложить путь ученію Іисуса Христа о томъ, что „кто разводится съ женою своею, кромѣ вины любодѣянія, тотъ подаетъ ей поводъ прелюбодѣйствовать, и кто женится на разведенной, тотъ прелюбодѣйствуетъ" (Мѳ. 5, 32).

чивавшимъ разводъ, можно отнести, наконецъ, законъ о жертвѣ ревнованія, о которой рѣчь будетъ ниже.

Остается сказать о мѣрахъ, прямо направленныхъ къ ограниченію расторженія брака разводомъ. Эти мѣры суть положительное и рѣшительное запрещеніе развода въ двухъ случаяхъ. Если мужъ старается достигнуть расторженія оскорбительнымъ для жены способомъ, ложно обвиняя её въ утратѣ дѣвства еще до супружества, то въ такомъ случаѣ онъ не можетъ развестись съ нею „во всю жизнь свою“ [1]). Второй случай [2]), когда мужъ „во всю жизнь свою не можетъ развестись съ женою“, тотъ, когда „кто-нибудь“ долженъ былъ жениться на дѣвицѣ, обезчещенной имъ самимъ. Такая дѣвица не имѣла возможности освободиться отъ нанесеннаго ей безчестія и едвали могла найти себѣ другаго мужа. А потому тотъ, кто оскорбилъ ея честь, ближе всего и обязанъ былъ позаботиться о возстановленіи этой чести, и никогда не долженъ былъ уклоняться отъ этой заботы [3]).

Такимъ образомъ, хотя законодатель, снисходя къ положенію народа, и дозволилъ разводъ, практиковавшійся древнимъ обычнымъ правомъ уже во времена патріархальныя, тѣмъ не менѣе онъ не могъ благопріятствовать ему. Идея нерасторжимости брачнаго союза, такъ ясно выраженная имъ въ повѣствованіи о первомъ божественномъ установленіи брака, не мирится съ понятіемъ о брачномъ разводѣ. Поэтому, не будучи въ состояніи совершенно уничтожить развода, законодатель, по крайней мѣрѣ, всячески старался ограничить его какъ прямыми, такъ и косвенными мѣрами. Несмотря однакоже на всѣ эти законодательныя мѣры, отпущенія женъ во времена Моисея не были, кажется, большою рѣдкостію. Объ этомъ можно заключить какъ изъ попеченія за-

---

1) Втор. 22, 13 и д.

2) 22, 28. 29.

3) Saalschutz, Mos. R. s. 805. 806 и Zschokke, Weib in alt. T. s. 116.

кона о разведенныхъ женахъ, которыя по своему жалкому положенію приравнивались ко вдовамъ [1]), такъ и изъ его постановленія о запрещеніи священникамъ вступать въ бракъ съ отпущенной [2]) и т. д. Наконецъ, и самыя мѣры, направленныя къ ограниченію развода, свидѣтельствуютъ также о значительномъ его распространеніи.

Въ послѣдующія времена ветхозавѣтной исторіи расторженіе браковъ разводомъ повторялось довольно часто. За это, хотя и косвеннымъ образомъ, говорятъ тѣ сравненія, которыми иногда пользовались пророки въ своихъ рѣчахъ [3]),— запрещеніе пророка Іезекіиля священникамъ вступать въ бракъ съ разведенной,—въ особенности же грозныя и вмѣстѣ съ тѣмъ трогательныя слова пр. Малахіи, направленныя противъ Евреевъ, которые по возвращеніи изъ плѣна вступали въ незаконныя связи съ язычниками и отвергали собственныхъ израильскихъ женъ [4]). Во время Сираха разводы были явленіемъ весьма обычнымъ. Замужняя дочь для отца не переставала быть предметомъ тайной заботы о томъ, какъ бы она не надоѣла мужу, не нарушила супружеской вѣрности, не оказалась неплодною и, такимъ образомъ, не была возвращена мужемъ въ отцовскій домъ [5]). Насколько было обычно расторженіе брака разводомъ въ самомъ концѣ библейскаго времени, показываетъ примѣръ Иродовъ, безъ всякаго стѣсненія разводившихся съ своими женами. Достаточно указать на разводы: Ирода В. съ Дорисою, которую онъ удалилъ съ тѣмъ, чтобы жениться на Маріамнѣ, дочери Гиркана II [6]),— Архелая съ Маріамною, удалённою имъ въ виду женитьбы на Глафирѣ каппадокійской [7]),—Ирода Антипы съ дочерью

[1]) Чис. 30, 10. Лев. 22, 13.
[2]) Лев. 21, 7. 14.
[3]) Ис. 50, 1; 54, 6. Іерем. 3, 8.
[4]) Малах. 2, 10 и д.
[5]) Сир. 42, 9. 10.
[6]) І. Флавій, Iud. Bel. I, 12, 3. ср. 21, 1.
[7]) Ant. XVII, 13, 4. ср. Iud. Bel. II, 7, 4.

аравійскаго царя Ареты, съ которою онъ развелся для того, чтобы вступить въ бракъ съ Иродіадой [1]). Не стѣснялись требованіемъ разводовъ съ своими мужьями и жены Иродовъ, какъ это извѣстно, напр., о меньшей дочери Агриппы В. или Перваго, Друззиллѣ, которая, бросивъ своего мужа Азиза, царя емесскаго, вышла замужъ за Феликса, правителя Іудеи [2]).

Однако и во всѣ времена послѣмоисеевскія лучшіе люди, слѣдуя примѣру законодателя, обыкновенно стояли за нерасторжимость брачнаго союза и заботились о поддержаніи добрыхъ отношеній между супругами, желая такимъ путёмъ еще въ зародышѣ уничтожить всякіе поводы къ разрыву. Премудрый напоминаетъ мужу его прежнюю привязанность къ подругѣ жизни, рисуетъ ему „жену его юности“, прекрасную и любящую, какою она была въ первый день брака, граціозную, какъ лань, съ благородною походкою и, какъ серна, съ черными мягкими глазами [3]). Неужели мужъ почтётъ своимъ довѣріемъ иное сердце, которое въ лѣта его молодости не дѣлило съ нимъ страданій, не радовалось его радостями, не жило его надеждами? И если воспоминаніе о счастьи, дарованномъ ему „женою юности“, не въ состояніи остановить невѣрнаго мужа, то совѣсть этого послѣдняго говоритъ, что Самъ Богъ отомститъ за покинутую жену [4]). Характерно увѣщаніе пр. Малахіи къ соблюденію супружеской вѣрности [5]). Пророкъ представляетъ своимъ совремённикамъ, удалявшимъ своихъ женъ и бравшимъ язычницъ, алтарь, омоченный слезами отверженной супруги, на которомъ Господь не хочетъ принимать приношеній виновнаго. Народъ жалуется на то, что Богъ его не слышитъ, и спрашиваетъ: „за что это“? „За то, отвѣчаетъ Малахія, что Господь былъ свидѣте-

---

1) Ant. XVIII, 5, 1.
2) XX, 7, 2.
3) Притч. 5, 18. 1[illegible].
4) Ст. 20—23.
5) 2, 13—16.

лемъ между тобою и женою юности твоей, противъ которой ты поступилъ вѣроломно, между тѣмъ какъ она подруга твоя и законная [1]) жена твоя; ты, который хвалилъ вѣрность и любовь". А чтобы отнять у Евреевъ всякую возможность сослаться въ свое оправданіе на поступокъ ихъ родоначальника—Авраама съ Агарью, онъ добавляетъ: „что же сдѣлалъ этотъ одинъ (Авраамъ)? онъ желалъ получить отъ Бога потомство"; слѣд. благословеннаго Богомъ потомства должно достигать не отъ чуждой служанки, но чрезъ священный союзъ брачный съ израильтянкою. „Итакъ, берегите духъ вашъ и никто не поступай вѣроломно противъ жены юности своей. Если ты ненавидишь ее, отпусти, говоритъ Господь Богъ Израилевъ: обида покроетъ одежду его, говоритъ Господь Саваоѳъ; посему наблюдайте за духомъ вашимъ и не поступайте вѣроломно". Наконецъ, Сирахъ, изъ желанія устранить всякіе поводы къ разводу, старается поддержать согласіе и гармонію между супругами, которые въ бракѣ должны составлять какъ бы одно существо. Жена, по его мысли, не должна тяготить мужа своимъ преобладаніемъ, а этотъ—смущать ее своею ревностію [2]); довѣріе мужа должно ограждать и поддерживать свободу жены. Онъ же убѣждаетъ не удалять умной и доброй жены и выражаетъ опасеніе, чтобы голосъ клеветника не заставилъ мужа покинуть свою супругу [3]). „Есть (ли) у тебя жена по душѣ? спрашиваетъ Сирахъ,—не отгоняй ея" [4]). Только „если она не ходитъ подъ рукою твоею, то отсѣки ее отъ плоти твоей" [5]).

Но настаивая на нерасторжимости брачнаго союза, луч-

[1]) בריתך—союза, договора твоего. Пророкъ Малахія отвергаетъ разводъ въ основаніи, выходя изъ понятія о бракѣ, какъ о договорѣ или союзѣ (ברית), заключенномъ какъ бы предъ лицемъ самого Бога.

[2]) Сирах. 9, 1. 2; 33, 19.

[3]) 7, 21; 28, 18. 19.

[4]) 7, 28.

[5]) 25, 29.

шіе люди изъ Евреевъ разсматриваемаго времени, подобно законодателю, не могли не допускать возможности брачнаго развода. Какъ и Моисей, пророки, напр., видѣли въ разводѣ только внѣшнее выраженіе внутренняго давно прошедшаго разлада между супругами. И по ихъ ученію, бракъ есть образъ союза Бога съ Израилемъ [1]), а разводъ, наоборотъ, представляетъ собою уничтоженіе этого союза; причемъ пророки давали понять, что расторженіе брака причиняется не разводнымъ письмомъ, а внутреннимъ раздѣленіемъ, грѣхомъ супружеской невѣрности [2]). Поэтому пророки, вмѣстѣ съ законодателемъ, допускаютъ разводъ, но въ этомъ случаѣ они идутъ дальше Моисея, содѣйствуя проведенію въ сознаніи народа болѣе смягченнаго, такъ-сказать, пониманія брачнаго развода. Они стараются какъ бы даже облегчить самый разводъ устраненіемъ, по крайней мѣрѣ, одного изъ постановленій, косвенно направленныхъ законодателемъ къ ограниченію его, именно запрещенія вступать въ новый бракъ съ разведенною женою, послѣ того, какъ она вышла замужъ за другого. Такъ, Исаія знаетъ это запрещеніе закона, но вмѣстѣ съ тѣмъ знаетъ и то, что Іегова не можетъ окончательно возненавидѣть своего народа, хотя бы даже въ лицѣ его женъ-прелюбодѣйницъ: „Гдѣ, говоритъ Господь, разводное письмо вашей матери, съ которымъ я отпустилъ ее?... Вотъ... за преступленія ваши отпущена мать ваша“ [3]). Однако мать отпущена не навсегда; ей не достаетъ разводнаго письма. Только на малое время Богъ отпустилъ ее; Онъ снова будетъ ея супругомъ, съ великою милостію снова приметъ ее къ себѣ [4]). Ту же мысль высказываетъ и Іеремія. Дочь Израиля, по его словамъ, за прелюбодѣяніе отпущена Господомъ и получила отъ него

[1]) Ос. 2, 19. Іерем. 2, 2. Іезек. 16, 8. 27.

[2]) Ис. 50, 1 и д. Іерем. 3, 1.

[3]) Ис. 50, 1.

[4]) 54, 5—7.

разводное письмо [1]). „Если мужъ отпуститъ жену свою, и она отойдетъ отъ него и сдѣлается женою другого мужа: то можетъ ли она возвратиться къ нему? Не осквернилась ли бы этимъ страна та? А ты со многими любовниками блудодѣйствовала и однако же возвратилась ко мнѣ, говоритъ Господь“ [2]). Трудно было произойти этому, однако произошло: „Возвратитесь, дѣти—отступники, говоритъ Господь, потому что я сочетался съ вами“ [3]). Такимъ образомъ, любовь беретъ верхъ надъ нечистотою и запрещеніе Моисея уже теряетъ свое значеніе.

Такимъ образомъ, идея нерасторжимости брака проходитъ черезъ весь библейскій періодъ исторіи Евреевъ, не теряя почти своей первобытной чистоты, и представляя собою другую сторону въ характерѣ древне-еврейскаго брака. Если же въ теченіе почти всего ветхаго завѣта допускался и разводъ, то это происходило по жестокосердію народа.

Посмотримъ теперь на бракъ съ точки зрѣнія его нерасторжимости у другихъ древне-восточныхъ народовъ.

Нравственная сущность брачнаго союза Китайцевъ, хотя не вполнѣ проведенная, сообщаетъ ему характеръ нерасторжимости. Что бракъ въ древнемъ Китаѣ считался нерасторжимымъ союзомъ—это видно изъ того, что онъ заключался, какъ говорится въ памятникахъ, „на всю жизнь“ [4]). А что нерасторжимость брака была относительною—это доказывается тѣмъ, что расторженіе его разводомъ могло имѣть мѣсто только въ опредѣленныхъ случаяхъ, указанныхъ Конфуціемъ, и притомъ не безусловно, а въ зависимости отъ извѣстныхъ, совершенно постороннихъ условій [5]).

Индійцы также признавали нерасторжимость брачнаго

---

[1]) Іер. 3, 8.

[2]) 3, 1.

[3]) 3, 14.

[4]) Schi-king. P. l. cap. 4. ode 3.

[5]) Ta-Tsing-Les-Sec. 116. T. I. p. 200—207.

союза, начало которой уставлено самимъ Богомъ [1]). Поэтому супруги по возможности должны избѣгать всякихъ поводовъ къ разводу [2]). Только въ случаяхъ, опредѣленныхъ закономъ, допускался разводъ [3]), да и то съ большими ограниченіями [4]).

У Персовъ бракъ считался нерасторжимымъ союзомъ уже потому, что имѣетъ характеръ договора; а всякій договоръ они считаютъ по идеѣ неразрушимымъ [5]). Нерасторжимость брака обусловливается также и его нравственнымъ характеромъ.

Древнимъ Грекамъ, кажется, не былъ извѣстенъ разводъ [6]). Уже знаменитый Кекропсъ, введшій моногамію, опредѣлилъ, чтобы разъ заключенный бракъ не расторгался [7]). По Аристотелю бракъ также долженъ быть нерасторжимымъ, на всю жизнь заключеннымъ союзомъ [8]). Но съ теченіемъ времени брачный разводъ въ Аѳинахъ вошелъ въ обыкновеніе [9]).

Судя по словамъ Діонисія Галикарнаскаго [10]) и Плутарха [11]), древніе Римляне смотрѣли на строгій бракъ какъ на нерасторжимый союзъ и собственно о разводѣ ничего не знали; вмѣсто развода у нихъ было прекращеніе брачнаго союза смертію невѣрной стороны, именно жены. Плутархъ даже упоминаетъ о жестокомъ наказаніи, постигшемъ мужа, осмѣлившагося удалить свою жену по неважному обстоятельству. Однако, еще во времена Ромула нельзя не видѣть зачатковъ развода; еще тогда возможно было расторженіе брака въ томъ

---

[1]) Man. IX, 46.
[2]) Ibid., 102.
[3]) Ibid., 7. 2.
[4]) Vajnavalkya I, 76.
[5]) Vendidat IV, 4—12.
[6]) Odys. X, 58.
[7]) Осиповъ, Брач. пр. древн. востока стр. 117.
[8]) Eth. VII, 14.
[9]) Mayer, Rechte Israelit., Ath., ud Rom. 2 Bd. S. 381.
[10]) Lib. II, pg. 59.
[11]) Vita Romuli, c. 22, pg. 72.

случаѣ, когда мужъ не хотѣлъ осудить на смерть преступной жены. По свидѣтельству тѣхъ же историковъ, первый примѣръ дѣйствительнаго развода, произведшаго крайне тяжелое впечатлѣніе на весь народъ, показалъ извѣстный патрицій Карвилій Спурій. Со времени второй пунической войны размножились разводы, по самымъ незначительнымъ поводамъ [1]). Расторженіе брака разводомъ было легкимъ не только для мужчинъ, но и для женщинъ [2]). Частому и легкому расторженію брачныхъ узъ не мало содѣйствовалъ распространившійся около этого времени такъ называемый свободный бракъ, въ основаніи котораго лежало только взаимное отношеніе супруговъ, прекращеніе котораго влекло за собой и расторженіе брака. При всемъ томъ были въ Римѣ и попытки ограниченія брачнаго развода [3]). Но попытки эти оказались безуспѣшными: разводъ продолжалъ практиковаться въ самыхъ широкихъ размѣрахъ.

---

[1]) Помпей удалилъ свою жену для того, чтобы жениться на дочери Суллы и тѣмъ добиться дружбы послѣдняго. Цицеронъ—этотъ учитель нравственности—развелся съ Теренціей, выхлопотавшей возвращеніе его изъ заточенія, и вступилъ въ бракъ съ другою, болѣе богатою; затѣмъ, проживши все ея приданое, развелся и съ нею, для того, чтобы снова жениться на молодой и богатой и тѣмъ поправить свое разстроенное состояніе. Катонъ Старшій не только удалилъ свою жену изъ дома, но и позаботился, чтобы при этомъ она была обезчещена его рабами; а свою вторую жену Марцію, съ согласія ея отца, уступилъ другу Гортензію, по смерти котораго опять женился на ней (см. Zschokke, Weib in alt. Г. S. 62 и Mayer, Rechte Israelit., Ath. ud Römer, s. 373. 374).

[2]) По свидѣтельству Сенеки, въ его время бывали женщины, считавшія свои годы не по консуламъ, а по числу своихъ мужей; а Ювеналъ присоединяетъ къ этому, что нѣкоторыя жены начинали хлопотать о разводѣ, когда еще не завяли вѣтви, которыми украшалась дверь спальни новобрачныхъ (см. Буткевичъ, Русская и нѣмец. школа, Вѣра и Разумъ, 1888 г. № 21, стр. 587. 588).

[3]) Было, напр., опредѣлено, чтобы мужъ не отвергалъ своей жены безъ всякаго основанія (см. Mayer, Recht. Israelit., Ath. ud Rom. s. 373); въ противномъ же случаѣ онъ подвергался лишенію права на ея приданое. Августъ издалъ законъ, по которому разводъ могъ быть признанъ законнымъ только тогда, когда свое намѣреніе развестись съ женою посредствомъ libertus мужъ объявлялъ женѣ въ присутствіи семи свидѣтелей изъ римскихъ граждан (см. Светоній, August., c. 43).

Итакъ, идея нерасторжимости брачнаго союза предносилась въ сознаніи почти всѣхъ исторически извѣстныхъ народовъ древности, хотя не въ одинаковой степени и не такъ ясно, какъ она сознавалась въ средѣ богоизбраннаго израильскаго народа.

Мы разсмотрѣли бракъ древнееврейскій со стороны его существа и характера. Мы нашли, что онъ во всѣ почти времена ветхозавѣтной исторіи, говоря вообще, оставался тождественнымъ съ бракомъ первобытнымъ, о божественномъ установленіи котораго разсказывается въ кн. Бытія. По сущности своей древне-еврейскій бракъ есть духовно-тѣлесный, основанный на нравственной любви и единеніи союзъ двухъ лицъ разнаго пола, въ которомъ они, восполняя другъ друга, образуютъ какъ бы одну нравственно-физическую личность; по своему же характеру онъ есть союзъ моногамическій и нерасторжимый. Вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей, помрачившаго первоначальное достоинство человѣка, бракъ подвергся значительной порчѣ какъ со стороны своего существа, такъ и со стороны характера. Но среди избраннаго народа Божія, въ теченіе ветхозавѣтной исторіи, браку суждено было постепенно возстановляться до первобытнаго своего состоянія, хотя полнаго своего возстановленія онъ достигъ только въ божественномъ ученіи Іисуса Христа. Идея нравственнаго, моногамическаго и нерасторжимаго брака не чужда была и другимъ древнимъ народамъ; но она никогда не достигала здѣсь той высоты, на какой находилась у древнихъ Евреевъ. Замѣчательно, что идея такого брака сознавалась язычниками древности гораздо яснѣе въ періодъ ихъ древнѣйшей исторіи, ближайшей къ началу откровенія, чѣмъ въ послѣдующее время.

Какова же цѣль древне-еврейскаго брака? Въ своемъ мѣстѣ мы замѣтили, что въ бракѣ, какъ и въ самомъ человѣкѣ, нужно различать двѣ стороны: духовно-нравственную и

физическую. Сложному существу брака отвѣчаетъ двоякая цѣль его.

Главная цѣль брака въ ветхомъ завѣтѣ состоитъ въ продолженіи рода человѣческаго, что видно изъ словъ самого Бога, благословившаго первозданную чету: „плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю" [1]). Это древнее благословеніе Божіе, освятившее размноженіе первой человѣческой пары, повторяемо было отцу вѣрующихъ—Аврааму, когда Господь обѣщалъ произвести отъ него великій народъ [2]), сдѣлать потомство его какъ песокъ земной, умножить сѣмя его какъ звѣзды небесныя и какъ песокъ на берегу моря [3]). Это благословеніе почивало и на всемъ народѣ Божіемъ и выразилось въ удивительномъ его размноженіи. Все, что противорѣчитъ цѣли размноженія, какъ, напр., онанія, прелюбодѣяніе и т. п., является непростительнымъ заблужденіемъ, смертоноснымъ грѣхомъ, подлежащимъ суду Божію. Такъ, извѣстно объ Ѳнанѣ, что „когда (онъ) входилъ къ женѣ брата своего (и) изливалъ (сѣмя) на землю", то наказанъ былъ самимъ Богомъ внезапною смертію [4]). Прелюбодѣевъ постигало смертное наказаніе. Но эта цѣль размноженія должна быть осуществляема на нравственной почвѣ, т. е. посредствомъ законнаго брачнаго союза. Только такимъ образомъ осуществляемое размноженіе человѣчества признавалось угоднымъ Богу. Всякія же незаконныя связи строго преслѣдовались Моисеевымъ закономъ, причемъ наказаніе падало даже на потомство: всѣ незаконнорожденныя дѣти лишались участія въ правахъ гражданскихъ до десятаго поколѣнія [5]). Чадородіе должно быть пріурочено лишь къ законной формѣ брака потому, что „блаженна неплодная неоскверпившаяся, которая не познала

[1]) Быт. 1, 27. 28. ср. I. Флавій, Ant. II, 24.
[2]) Быт. 12, 2.
[3]) 22, 17.
[4]) Быт. 38, 9.
[5]) Втор. 23, 2.

беззаконнаго ложа; она получитъ плодъ при воздаяніи святыхъ душъ" [1]). Не просто продолженіе рода, но законное достиженіе благословенныхъ потомковъ, могущихъ сдѣлаться земными гражданами непоколебимаго царства Божія, чадами церкви Божіей, въ составъ которой призваны отъ начала всѣ народы или весь родъ человѣческій [2])—вотъ что было конечною цѣлью древнееврейскаго брака.

Такъ-какъ размноженіе должно достигаться только въ границахъ брака, то безбрачіе, по свидѣтельству преданія, запрещалось [3]). Обязанность размноженія наступаетъ съ 18-ти лѣтъ [4]), хотя высказывалось желаніе, чтобы вступали въ бракъ раньше, съ наступленіемъ физической зрѣлости, т. е. по достиженіи 13-ти лѣтъ [5]). При всемъ томъ обязанность размноженія оставалась дѣломъ совѣсти, и судъ никогда не вынуждалъ исполненія этой обязанности. Поднимался вопросъ даже о томъ, какое количество потомковъ человѣкъ долженъ былъ имѣть, чтобы считаться исполнившимъ заповѣдь о размноженіи человѣческаго рода. Школы Гиллеля и Шаммаи въ рѣшеніи его не пришли къ положительнымъ выводамъ: по мнѣнію гиллелистовъ, заповѣдь о размноженіи исполнялась рожденіемъ двухъ сыновей, а по мнѣнію шаммаистовъ—рожденіемъ одного сына и одной дочери. Но и по исполненіи этой обязанности нельзя было оставаться внѣ брака [6]).

Имѣть дѣтей было предметомъ страстнаго желанія въ

---

[1]) Прем. 3, 13.

[2]) Мѳ. 28, 19. Іоан. 10, 14. 16.

[3]) Исключительно допускалось только для людей науки, имѣющихъ больше возможности отклонить отъ себя искушенія плоти (Ievam. 63).

[4]) Ant. 5, 24.

[5]) По р. Ismael'ю, тотъ будетъ наказанъ Богомъ, кто, достигши 20 лѣтъ, остается холостымъ; р. Ascheri повелѣваетъ поступать съ такимъ по всей строгости закона (Kid. 29).

[6]) Ievam. 6, 6. см. Zchokke, Weib in alt. Test. s. 44. 5.

особенности ветхозавѣтной женщины [1]). Женщина принесла на землю смерть и растлѣніе; она надѣялась спастись, продолжая жить на землѣ въ своемъ потомствѣ. Быть матерью,— въ этомъ она видѣла залогъ исполненія обѣтованія Божія о Сѣмени жены; она забывала о мукахъ рожденія и только помнила и вѣрила, что чрезъ нее восторжествуетъ человѣчество. Это уже сознавала первая женщина, когда, при рожденіи своего сына—первенца, воскликнула: „пріобрѣла я человѣка отъ Господа" [2]). Какъ израильская женщина страдала и, вмѣстѣ съ тѣмъ, какой рѣшительный переворотъ происходилъ въ ней, когда природа отказывала ей въ сынѣ, въ которомъ она мечтала видѣть одного изъ предковъ Спасителя! Эта гордая госпожа дома, въ другое время такъ ревниво наблюдавшая свои права, не только соглашалась раздѣлить ихъ съ другою женщиною, но и сама приводила мужу свою служанку, чтобы хоть чрезъ нее удовлетворить своему горячему желанію потомства [3]). Быть или не быть матерью—это вопросъ жизни и смерти, изъ-за котораго нерѣдко завязывалась борьба между двумя женщинами, между двумя сестрами, борьба, въ которой материнство считалось побѣдой, неплодіе пораженіемъ, въ которой любимая жена, не могущая быть матерью, въ виду жены нелюбимой, но имѣвшей дѣтей, въ неистовомъ отчаяніи восклицала: „дай мнѣ дѣтей, а если не такъ, я умираю" [4]), и которая оканчивалась смиреннымъ молитвеннымъ воплемъ неплодной жены, наконецъ, родившей сына: „снялъ Богъ позоръ мой" [5]). Это стремленіе, это лихо-

---

[1]) Быт. 30, 1. 2.

[2]) 4, 1.

[3]) 16, 1 и д; 30, 3—13.

[4]) Быт. 30, 1. Этими словами своими Рахиль, вѣроятно, намекнула на Ревекку (Быт. 25, 21) и тѣмъ хотѣла заставить своего мужа, чтобы онъ во что бы то ни стало, испросилъ ей у Бога плодородіе, какъ прежде испросилъ его для своей жены Исаакъ. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, что она, вмѣстѣ съ Іаковомъ, не молилась объ этомъ (Быт. 30, 6 .

[5]) Быт. 30, 23 ср. 1 Цар. 1 и д

радочное, такъ сказать, нетерпѣніе израильской женщины быть матерью заставляло ее прибѣгать къ соннымъ любовнымъ зельямъ, опасно раздражающимъ организмъ и извѣстнымъ подъ названіемъ мандрагоровыхъ яблокъ [1]). Неудивительно, поэтому, что для еврейскихъ дѣвицъ было немало печали, когда имъ приходилось оканчивать свою жизнь безбрачными и безплодными, какъ это извѣстно, напр. о дочеряхъ Лота[2]) и дочери Іефѳая [3]).

---

[1]) Быт. 30, 14—16. דודאים, Antropa Mandragora. LXX—μῆλα μανδραγορῶν, Вульгата—Mandragorae, Mandragora Vernalis. Это волшебная, такъ называемая, мужская трава или, точнѣе травовидное растеніе, похожее на толстый, мясистый, двумя концами свисшій корень, въ которомъ народная фантазія усматриваетъ присутствіе какого-то безобразнаго человѣческаго тѣла. Изъ этого корня выростаютъ большіе яйцевидные яркозеленаго цвѣта листья и небольшихъ размѣровъ блѣднозеленые цвѣточки. Во время жатвы пшеницы (30, 14) цвѣточки эти даютъ пріятно пахучія, свѣтложелтыя ягодки, которыя извѣстны подъ названіемъ яблокъ любви или демонскихъ яблокъ. Рисунокъ мандрагоръ можно видѣть въ библейской Исторіи Лопухина, т. I, стр. 369. Вкушеніе мандрагороваго яблока наводитъ сонъ и повергаетъ человѣка на землю (Плиній, Hist. 25, 24). На древнемъ востокѣ ему приписывали силу, возбуждающую похотливость и производящую плодородіе. Мандрагоровый корень употреблялся для любовнаго напитка (Ѳеофрастъ, Hist. plant. 9, 10) и уважался настолько, что его называли богиней любви, Mandragoritis (см. Zschokke, Weib in alt. Test. s. 89).

[2]) Быт. 19, 31—38. Кровосмѣшеніе дочерей Лота съ своимъ отцемъ не было дѣломъ половаго невоздержанія, а обусловливалось ихъ томленіемъ о потомствѣ. По Иринею (Contr. haer. I, 4, 31. ср. cap. 33, n. 9), Златоусту (Hom. in Gen. 44), Ѳеодориту (Quaest. in Gen. Interr. 70. 1) и др., дочери Лота рѣшились на этотъ грѣхъ въ простосердечіи и невинности, думая, что, съ погибелью Содома, всѣ люди погибли и что остались только онѣ однѣ съ своимъ престарѣлымъ отцомъ для продолженія человѣческаго рода.

[3]) Объ обѣтѣ Іефѳая, предметомъ котораго была его дочь, появилось такое множество разнаго рода изслѣдованій, особенно на западѣ, что уже можно говорить объ исторіи толкованія этого обѣта (см. P. Gassel въ Herzog's Realenc. Bd. 6, s. 466 и д). Въ древнее время преобладало мнѣніе, что дѣвица дѣйствительно была принесена въ жертву всесожженія. Такое мнѣніе высказывалось уже парафрастомъ Іонаѳана, І. Флавіемъ (Ant. V, 7, 10), талмудомъ и мидрашемъ. Этому іудейскому толкованію единогласно слѣдовали св. отцы, затѣмъ—католическіе и отчасти протестантскіе толкователи. Но уже въ средніе вѣка

Если, такимъ образомъ, обладаніе многочисленнымъ здоровымъ и цвѣтущимъ потомствомъ было главною цѣлію древнееврейскаго брака,—считалось особымъ благословеніемъ и милостію Божіею [1]), то соотвѣтственно этому неплодіе переносилось тяжело, какъ испытаніе свыше [2]). Бездѣтность признавалась однимъ изъ наказаній Божіихъ, назначавшихся за великій грѣхъ [3]). Однимъ изъ большихъ наказаній за богоотступничество народа было, по выраженію псалмопѣвца, то, что „юношей его поядалъ огонь, и дѣвицамъ его не пѣли брачныхъ пѣсень" [4]). Въ наказаніе за мерзостное идолослуженіе у Ефремлянъ изречено: „какъ птица, улетитъ слава (чадородія); ни рожденія, ни беременности, ни зачатія (не будетъ)" [5]). Величайшее наказаніе народъ видѣлъ въ томъ случаѣ, когда Богъ умерщвлялъ вожделѣнный плодъ женской утробы [6]) и изсушалъ материнскія груди [7]). Между пророческими изображеніями есть такія картины: въ крайней нуждѣ и ужасѣ военнаго времени пожираетъ жена не только плодъ чрева своего, плоть своихъ сыновей и дочерей, но и послѣдъ

некоторые изъ раввиновъ (David Kimchi, Levi ben Gerson, Abarbanel и др.) стали склоняться къ тому пониманію Іефѳаева обѣта, что исполненіе его заключалось не въ принесеніи дочери во всесожженіе, а въ посвященія ея Богу на безбрачное служеніе при скиніи на всю жизнь (см. Zschokke, Bibl. Frauen, s. 185). Раздѣляемое новѣйшими западными экзегетами средневѣковое пониманіе обѣта принимается большинствомъ и нашихъ отечественныхъ изслѣдователей (см. обѣтъ Іефѳая, Доброправова, Правосл. Обозр. 1888, мартъ). Впрочемъ, принесъ ли Іефѳай свою дочь въ жертву, или это жертвоприношеніе состояло въ посвященіи ея всегдашнему дѣвству—для характеристики въ разсматриваемомъ отношеніи дочери Іефѳая это почти все равно, ибо для еврейской женщины было великою жертвою и навсегда остаться дѣвою.

1) Втор. 28, 4. Пс. 112, 9; 126, 3 и д; 127, 3 и д. Притч. 17, 6.

2) Быт. 16, 2; 25, 21; 30, 1. 23; Суд. 13, 1 и д. 1 Ц. 1, 6 и д.

3) Лев. 20, 20. 1.

4) Пс. 77, 63.

5) Ос. 9, 11.

6) 9, 16.

7) Ст. 14.

радо... ляя изъ того своему мужу [1]). Напротивъ, ...дилъ въ заповѣдяхъ Іеговы, тогда во всей ...вало ни рожденія несвоевременнаго, ни не... ...нщины [2]); съ возвращеніемъ Израиля изъ плѣна, ...ъ обратится къ Богу, Господь обѣщаетъ ему и бере... ...ыхъ и родильницъ [3]). Самое зачатіе въ утробѣ матери ... св. Писаніи в. завѣта представляется не столько дѣломъ самого человѣка, сколько творческимъ актомъ божественнаго всемогущества. Отъ воли Всемогущаго зависитъ все живущее. „Доведу ли я до родовъ, и не дамъ родить? говоритъ Господь. Или, давая силу родить, заключу ли утробу“ [4])? Такъ заключены были Богомъ материнскія утробы женъ Авимелеха за отнятіе послѣднимъ Сарры [5]) и чрево Анны, матери Самуила [6]). Сарра жалуется на то, что Богъ заключилъ ее, чтобы ей не рождать [7]); когда же она выражаетъ сомнѣніе въ исполненіи ангельскаго обѣщанія о скоромъ ея зачатіи, ссылаясь на старость и прекращеніе „обыкновеннаго у женщинъ“, то получаетъ новое доказательство истинности ангельскаго обѣщанія въ указаніи на всемогущество Божіе [8]). Происшедшее, по обѣщанію ангела, рожденіе сына производитъ въ Саррѣ чувство радостнаго благоговѣнія предъ всемогуществомъ Божіимъ и она взываетъ: „смѣхъ сдѣлалъ мнѣ Богъ; кто ни услышитъ обо мнѣ, разсмѣется“ [9]), т. е. будетъ удивляться и радоваться вмѣстѣ со мною по поводу милости Божіей, оказанной мнѣ уже на старости лѣтъ. Богъ отверзаетъ утробу

---

[1]) Втор. 28, 53 и д. 4 Ц. 6, 28. 9. Іезек. 5, 10.

[2]) Исх. 23, 26. Втор. 7, 14; 28, 11; 30, 9.

[3]) Іерем. 31, 8.

[4]) Ис. 66, 9.

[5]) Быт. 20, 18.

[6]) 1 Ц. 1, 5. 6.

[7]) Быт. 16, 2,

[8]) Быт. 18, 10 и д.

[9]) 21, 6.

Ліи и заключаетъ, напротивъ, Рахиль [1]). Когда же эта послѣдняя, опечаленная своимъ неплодствомъ, обращается къ Іакову съ требованіемъ: „дай мнѣ дѣтей, а если не такъ, то я умираю", онъ отвѣчаетъ: „развѣ я Богъ, Который не далъ тебѣ плода чрева"? А когда она дѣйствительно родила сама одного сына и отъ своей служанки—двухъ сыновей, то сочла это за даръ Божій. Часто бездѣтные супруги обращались съ молитвою къ Богу о дарованіи имъ потомства; такъ, Исаакъ молился за свою неплодную жену [2]). Умирая, онъ испрашивалъ для своихъ сыновей „благословеній небесныхъ свыше, благословеній бездны, лежащей долу, благословеній сосцевъ и утробы" [3]). „Неплодную вселяетъ Богъ въ домъ матерью, радующеюся о дѣтяхъ" [4]). Онъ дѣлаетъ то, что „безплодная рождаетъ семь разъ, а многочадная изнемогаетъ" [5]). Давиду обѣщаетъ Богъ возстановить сѣмя, которое произойдетъ изъ его чреслъ [6]). Въ награду за гостепріимство Елисей предсказываетъ Сунамитянкѣ, что чрезъ годъ она будетъ уже держать на рукахъ сына [7]).

Со взглядомъ на обладаніе благословеннымъ потомствомъ, составлявшимъ предметъ страстнаго желанія Евреевъ и даръ милосердія Божія, какъ на главную цѣль древнееврейскаго брака, находится въ очевидной связи законъ, которымъ заповѣдывается осторожное обращеніе съ непраздною женщиною и съ зародышемъ, находящимся въ материнской утробѣ [8]). Ссылаясь на этотъ законъ Моисея, Филонъ [9]) говоритъ, что

---

1) 29, 31.
2) 25, 21. ср. 1 Цар. 1, 10.
3) Быт. 49, 25.
4) Пс. 112, 9.
5) 1 Цар. 2, 5.
6) 2 Цар. 7, 12.
7) 4 Цар. 4, 16.
8) Исх. 21, 22 и д.
9) De spes. leg. pg. 612. ed. Col.

имъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, запрещалось, подъ опасеніемъ наказанія, производить выкидыши. По свидѣтельству І. Флавія [1]), женщина, уничтожавшая свой плодъ, считалась виновною вдвойнѣ, потому что, съ одной стороны, умерщвляла человѣка, съ другой—умаляла свой собственный родъ.

То обстоятельство, что многочисленное потомство считалось ветхозавѣтными Израильтянами особою милостью Божіею и было предметомъ горячаго ихъ желанія, ученый историкъ Штаде [2]) объясняетъ культомъ предковъ или умершихъ, имѣвшимъ будто бы при культѣ Іеговы мѣсто среди Израиля наряду съ другими народами [3]). Отсюда Штаде выводитъ все почти устройство древнеизраильской семьи, равно какъ и основу ея—бракъ [4]). По мнѣнію его, цѣлью израильскаго брака было продолжить существованіе въ семьѣ или родѣ культа предковъ въ будущемъ; а отсюда вышло и воззрѣніе древнихъ Израильтянъ на обладаніе большимъ и цвѣтущимъ потомствомъ, какъ на великую милость Божію. Но съ такимъ взглядомъ нельзя согласиться въ виду ясно и опредѣленно отмѣченнаго въ Библіи основанія израильскаго взгляда на многочисленное потомство, состоявшаго въ ожиданіи обѣтованнаго Мессіи, въ которомъ благословятся всѣ народы земли. Да и трудно допустить существованіе среди ветхозавѣтнаго Израиля языческаго культа предковъ, параллельно съ культомъ Іеговы, не насилуя библейскихъ фактовъ, какъ это дѣлаетъ Штаде, неосновательно усматривающій слѣды такого культа въ погребальныхъ обрядахъ и обычаяхъ Израиля [5]). Возможно ли, вмѣстѣ съ Штаде, въ обыкновенныхъ поминкахъ по умершимъ (т. е. въ естественномъ воспоминаніи объ усоп-

---

[1]) Adv. Apion, 2, 24.

[2]) Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, s. 393.

[3]) Ibid. 389.

[4]) Ibid. 390.

[5]) Stade, loc. cit. S. 387 - 390.

шихъ), о которыхъ говоритъ пр. Іеремія [1]), видѣть остатокъ древняго культа предковъ?

Но первый человѣкъ созданъ не только какъ родъ, какъ представитель человѣческаго рода, въ которомъ, какъ бы въ зародышѣ, заключалось все имѣющее быть человѣчество,—но и какъ личное существо, въ чемъ заключается преимущество его предъ животнымъ. Поэтому бракъ предназначенъ Богомъ не только для размноженія, но и для развитія и усовершенствованія духовно-тѣлесной природы человѣка, для возможно лучшаго образованія его по тѣлу и душѣ, иначе говоря, для осуществленія его личнаго земного призванія [2]). Итакъ, кромѣ разсмотрѣнной уже нами главной натуральной цѣли древне-еврейскаго брака, слѣдуетъ различать еще и другую его цѣль, чисто нравственнаго характера. Опредѣляя ближе эту цѣль брака, находимъ, что она состоитъ во взаимномъ вспомоществованіи супруговъ въ дѣлѣ возможнаго усовершенствованія своей тѣлесно-духовной природы, и выполненія своего обоюднаго индивидуальнаго назначенія въ жизни. Нравственная цѣль древне-еврейскаго брака предполагается уже натуральною его цѣлью. Ибо брачное размноженіе, насколько оно ведетъ къ „наполненію земли“, а это въ свою очередь къ „обладанію и владычеству“ надъ нею [3]), очевидно, служитъ средствомъ для достиженія опредѣленнаго человѣку назначенія [4]). Какъ такая, эта цѣль слѣдуетъ и изъ самой сущности израильскаго брака, понимаемаго въ смыслѣ взаимнаго духовно-физическаго союза между супругами, основаннаго на нравственной любви, въ каковой любви супруги непрерывно почерпаютъ или, по крайней мѣрѣ, долж-

[1]) 16, 7.

[2]) Въ томъ обстоятельствѣ, что человѣкъ созданъ не только какъ родъ, но и какъ личность, нельзя не видѣть превосходства его предъ животными, предназначенными только для размноженія своей породы, а не для развитія и усовершенствованія ея.

[3]) Быт. 1, 28.

[4]) Zschokke, Bibl. Frauen, s. 12.

ны почерпать начало и поддержку для брачной взаимопомощи. Но разсматриваемая цѣль брака со всею ясностію раскрывается въ повѣствованіи Моисея о божественномъ его происхожденіи.

Окруженный чудесами юнаго творенія, производившими, конечно, сильное дѣйствіе на душу новосозданную, человѣкъ чувствовалъ себя въ раю все таки одинокимъ; ему недоставало созданія, подобнаго ему по существу, въ которомъ, какъ во второмъ своемъ я, онъ могъ бы узнать себя, съ которымъ имѣлъ бы возможность обмѣниваться своими мыслями и желаніями и которое способно было бы наслаждаться его радостями и раздѣлять его жизненное призваніе. Будучи не только тѣлеснымъ, но и духовно-нравственнымъ существомъ, первый человѣкъ сознавалъ себя безмолвнымъ свидѣтелемъ чудныхъ дѣлъ Божіихъ и не вполнѣ достойнымъ представителемъ божества на землѣ, живя въ одиночествѣ или въ общеніи только съ существами, высшими его, какъ ангелы, или низшими, какъ животныя. Послѣ обозрѣнія животныхъ, представлявшихъ пары, и послѣ наименованія ихъ, одиночество его сдѣлалось еще болѣе чувствительнымъ: „для человѣка не нашлось помощника, подобнаго ему“ [1]); рядомъ съ нимъ не было такого существа, съ которымъ онъ могъ бы стоять рядомъ, которое могло бы раздѣлять его радость, и его призваніе. Творецъ, видя, что „не хорошо быть человѣку одному“ не только въ отношеніи его удовольствія и счастія, но и въ отношеніи совершенства Своего дѣла, какъ бы въ отвѣтъ на пробудившееся желаніе и потребность Адама, опредѣлилъ сотворить ему „помощника, соотвѣтственнаго ему“ [2]), т. е. содѣйствующаго существа, въ которомъ онъ узналъ бы

[1]) Быт. 2, 20.

[2]) 2, 18; ср. Тов. 8, 6. Выраженіе כנגדו—„соотвѣтственнаго ему“—не поддается точному переводу; LXX переводятъ: κατ' αὐτὸν ὅμοιος αὐτῷ,—Вульгата: Simile sibi,—Славянскій: „по нему“.

себя, которое было бы, такъ сказать, другимъ его „я“, способнымъ къ воспріятію и взаимному сообщенію его мыслей и чувствъ,—и согласно этому завершилъ дѣло творенія восполненіемъ мужской природы женскою [1]). Въ такомъ именно помощникѣ нуждался человѣкъ для осуществленія своего призванія на землѣ и возможнаго усовершенствованія своей духовно-физической природы. На это указываетъ уже общее выраженіе עזר כנגדו—„*помощника, соотвѣтственнаго ему*“, выраженіе, чуждое и намёка на плотское отношеніе половъ[2]). Болѣе, чѣмъ только о половомъ отношеніи, говорятъ и слова: „не хорошо быть человѣку одному“ [3]); ибо не сказано: не хорошо бытъ человѣку „безъ жены“; чувственность еще не существовала и не заявляла о себѣ въ первозданныхъ людяхъ [4]). Моисей пишетъ: не хорошо быть человѣку „одному“, т. е. совершенно одинокому, живущему жизнію отдѣльнаго, единичнаго существа, а не существа общественнаго, могущаго достигать своего земного призванія при условіи взаимнаго вспомоществованія. Такимъ образомъ Адамъ долженъ былъ получить помощницу[5]), чтобы они оба составляли вмѣстѣ органическое и нравственное единство. Какъ только жена создана была, Адамъ сейчасъ же понялъ въ этомъ актѣ Творца желаніе счастія духовно-тѣлесной жизни человѣка, и въ радостномъ восхищеніи отъ полученія соотвѣтственной ему помощ-

---

[1]) Быт. 1, 27.

[2]) См. Keil ud. Delitsch, Bibl. Comm. Bd. I, s. 46.

[3]) Августинъ, de Gen. ad lit. 9, 3: quaeritur, ad quam rem fieri oportuerit hoc adjutorium, nihil aliud probabiliter occurrit, quam propter filios procreandos. Cp. de catech. rud. Cp. 18: Fecit ei adjutorifemineum: non ad carnalem concupiscentiam, quandoquidem nec corruptibilia corpora habebant... sed ut haberet vir gloriam de femina, cum ei praeiret ad Deum seque illi praeberat imitandum in sanctitate atque pietate, sicut ipse esset gloria Dei, cum ejus sapientiam sequeretur.

[4]) Быт. 2, 25.

[5]) Тов. 8, 6 и д.

ницы, воскликнулъ: „вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моея“, и назвалъ ее—какъ раньше назвалъ животныхъ соотвѣтствующими существу ихъ именами—имѣя въ виду отношеніе ея къ себѣ: „она будетъ называться женою, ибо взята отъ мужа своего“ [1]). Изъ сказаннаго, въ связи съ самимъ способомъ или образомъ созданія первой жены изъ ребра мужа [2]), открывается нравственная цѣль древнееврейскаго брака, состоящая, какъ мы сказали, во взаимной восполняемости и вспомоществованіи супруговъ въ дѣлѣ достиженія ими жизненнаго призванія, по мѣрѣ ихъ духовно-физическаго развитія и усовершенствованія.—Наконецъ, такую цѣль древнееврейскаго брака можно видѣть изъ всѣхъ тѣхъ библейскихъ выраженій, въ которыхъ идетъ рѣчь о нравственномъ вліяніи, какое жена оказываетъ на мужа. Въ данномъ случаѣ это въ особенности слѣдуетъ сказать о книгѣ Іисуса сына Сирахова, гдѣ въ изобиліи встрѣчаются такія выраженія, какъ: „блаженъ, кто живетъ съ женою разумною“ [3]), „честная жена—удѣлъ богобоязненнаго, дабы онъ жилъ по истинному своему призванію“ и т. п.

Гораздо болѣе грубо понимали цѣль брака другіе народы, стоявшіе внѣ завѣта Божія.

По воззрѣнію Китайцевъ, единеніе супруговъ есть отобразъ единенія началъ божественной жизни неба и земли. Такъ, какъ эти начала образуютъ источникъ жизни, такъ и мужъ и жена, производя новыхъ существъ, продолжаютъ теченіе жизни и, слѣд., служатъ божественнымъ цѣлямъ міроздания. Изъ такого метафизическаго воззрѣнія Китайцевъ на брачный союзъ, въ связи съ глубокимъ уваженіемъ и почтеніемъ ихъ къ тѣнямъ предковъ и вытекаютъ двѣ главныя цѣли китайскаго брака: 1) основаніе послѣ себя потомства, которое бы

---

[1]) Быт. 2, 23.

[2]) Ст. 21.

[3]) 25, 11.

продолжало теченіе жизни, въ цѣляхъ божественнаго міроздания, и 2) исполненіе религіозныхъ обрядовъ и жертвоприношеній предкамъ, при которыхъ необходимо долженъ участвовать, кромѣ матери семейства, еще и сынъ [1]). Въ виду этихъ цѣлей бракъ составлялъ непремѣнную обязанность каждаго совершеннолѣтняго китайца. Не женившійся рветъ нить своего рода и потому не только есть губитель этого рода, но и врагъ предковъ, такъ какъ этимъ онъ обнаруживалъ нежеланіе, чтобы воспоминаніе о нихъ продолжалось на землѣ.— Подобно Китайцамъ, Индійцы видѣли въ бракѣ повтореніе міровой творческой силы: какъ Брама повторяется въ природѣ, такъ отецъ въ сынѣ. Поэтому главною и исключительною цѣлью индійскаго брака является воспроизведеніе потомства, въ особенности мужескаго [2]). Чрезъ рожденіе сына отецъ дѣлается безсмертнымъ, оставляя духъ свой въ сынѣ [3]); послѣдній освобождаетъ отца отъ грѣха и наказанія, которые въ противномъ случаѣ постигаютъ его. Цѣль брака считалась достигнутою, когда рождался одинъ сынъ, хотя многочадіе разсматривалось, какъ особое благословеніе боговъ. Вслѣдствіе такого воззрѣнія на цѣль брака, заключеніе его было непремѣнною обязанностію Индійцевъ [4]). Каждый изъ нихъ имѣлъ

---

[1]) Осиповъ, Брач. пр. древ. востока, стр. 20. Вотъ почему для родителей было пріятнѣе рожденіе сына, нежели дочери; новорожденнаго мальчика закутывали въ лучшія пеленки, новорожденную дѣвочку—въ тряпки. На вопросъ о числѣ дѣтей древній Китаецъ отвѣчалъ только перечисленіемъ своихъ сыновей. Дочерей—уродовъ топили въ водѣ непосредственно послѣ рожденія. Этотъ гнусный обычай продолжаетъ существовать и въ настоящее время (см. Швейгеръ-Лерхенфельдъ, „Женщина", стр. 231—233).

[2]) Въ Ведахъ читается слѣдующее: „Подобно тому, какъ первобытный одинокій человѣкъ хотѣлъ имѣть жену, чтобы имѣть дѣтей, такъ точно это желаніе присуще и вообще каждому человѣку" (Vrihadaranyakam, I. 4. 17).

[3]) Vrihad. I. 5, 17. Отецъ повторяется въ сынѣ; отсюда названіе сына по санкритски—putra, т. е. пополняющій, довершающій (см. Осиповъ, Брач. пр. древ. вост., стр. 60. 61).

[4]) Man. IX, 97. Исключеніе допускалось только для людей высшаго

полное право высказывать порицаніе тому, который медлилъ выдачею въ замужество своей дочери [1]).—Цѣль брака Персовъ опредѣлялась общимъ ихъ воззрѣніемъ на необходимость распространенія царства Ормузда и, слѣд., состояла въ размноженіи потомства. Имѣть сыновей было великимъ счастіемъ, такъ какъ они облегчаютъ умершимъ родителямъ переходъ черезъ мостъ chinvat на небо. Чѣмъ больше рождается дѣтей, тѣмъ бракъ счастливѣе, тѣмъ успѣшнѣе распространяется царство свѣта, и родители скорѣе достигаютъ блаженства. Помимо великой награды въ потусторонней жизни, родители, богатые дѣтьми, ежегодно получали подарки отъ царей [2]). Особенное счастье брачной жизни заключалось не только въ рожденіи большого количества дѣтей, но и въ томъ, чтобы рожденные были сильны, крѣпки, здоровы и красивы [3]). По всему этому вступленіе въ бракъ считалось обязанностію, нарушители которой осуждались на муки ада [4]).—Бракъ Грековъ, прежде всего, имѣлъ цѣль, общую у всѣхъ древнихъ народовъ—рожденіе дѣтей [5]). Въ Спартѣ заставляли стариковъ отдавать своихъ молодыхъ женъ на сожительство съ молодыми мужчинами для рожденія дѣтей [6]). Рожденіе дѣтей было цѣлію въ особенности спартанскаго брака. Этимъ объясняется, между прочимъ, то обстоятельство, что спартанецъ съ презрѣніемъ относился къ бездѣтной и незамужней женщинѣ и благоговѣлъ

---

нравственнаго совершенства, для браминовъ, которые могли достигнуть блаженства и безсмертія, хотя бы и не вступали въ брачный союзъ или, вступивъ, расторгали его, да и то только въ томъ случаѣ, если они еще съ молодыхъ лѣтъ обнаруживали склонность къ уединенію и созерцательной жизни (см. Man. IX, 97). Талмудисты дѣлали такое исключеніе для ученыхъ.

1) Шейгеръ—Лерхенфельдъ, „Женщина“, стр. 146.

2) Страб. XV, 3. Герод. I, 137.

3) Vendid. XV, 26.

4) Осиповъ, Бр. пр. древн. вост. стр. 74.

5) Рожденіе дѣтей, по словамъ Пиѳагора, есть обязанность всякаго порядочнаго человѣка—гражданина (Ямвлихъ, de vita Pythagor, 83).

6) Ксенофонтъ, de republica Lacedemon, I, 7.

предъ женщиною—матерью. Замужнія женщины въ Спартѣ пользовались даже большимъ уваженіемъ, чѣмъ мужчины, и именно потому, что онѣ, какъ сказала одной иностранкѣ жена Леонида, Горгона,—были способны рождать самихъ мужей [1]). Другая цѣль греческаго брака состояла въ исполненіи требованія, предъявлявшагося государствомъ, по которому каждый гражданинъ обязанъ представить вмѣсто себя новаго гражданина. Для достиженія этой цѣли Платонъ рекомендовалъ учрежденіе надъ новобрачными особаго государственнаго надзора, для наблюденія надъ тѣмъ, чтобы бракъ ихъ направлялся главнымъ образомъ на рожденіе будущихъ гражданъ [2]). Платонъ считалъ вполнѣ достаточнымъ для выполненія цѣли брака имѣть сына и дочь [3]). Вообще для Грековъ бракъ былъ непремѣнною обязанностію, за нарушеніе которой законы Ликурга наказывали виновнаго безчестіемъ [4]).— Единственною цѣлью римскаго брака признавалось рожденіе дѣтей для семьи, а чрезъ нее и для государства [5]). На такую цѣль указываетъ формула обѣщанія, въ исполненіе которой каждый римскій гражданинъ долженъ былъ клясться въ присутствіи цензора: „uxorem se liberorum quaerendornm gratia habiturum“. По lex Aelia Gentia римлянинъ получалъ право гражданства чрезъ показаніе, что онъ вступаетъ въ бракъ для рожденія дѣтей [6]). Хотя многочадные браки похвалялись [7]), однако иногда высказывалась мысль и даже предпринимались мѣры противъ излишняго народонаселенія,

---

[1]) Буткевичъ, Русск. и нѣмец. м., Вѣр. и Раз. 1888 г. № 19, стр. 457.

[2]) Legg. p. 784. 785.

[3]) Ibid. XI, p. 930.

[4]) Симонидъ, Fr. LXXXVI, 4; CXXV, 3.

[5]) Тац. Ann. XI, 27.

[6]) Zschokke, Weib in alt. T. s. 44.

[7]) См. Mayer, Die Rechte Israelit., Ath. ud. Rom., Zw. Bd., s. 287.

опаснаго яко бы для государства [1]). Вытравленіе плода считалось одною изъ дѣйствительныхъ такихъ мѣръ [2]).

Итакъ языческіе народы древности видѣли въ бракѣ только натуральную цѣль, состоящую въ размноженіи потомства. Стремленіе къ возможно большему количеству дѣтей, и особенно мужескаго пола, обще всѣмъ исторически извѣстнымъ народамъ древняго міра, не исключая и Евреевъ. Если у Китайцевъ, Индійцевъ, Персовъ и Евреевъ желаніе потомства исходило изъ религіозныхъ воззрѣній, то Греки и Римляне ставили его въ зависимость отъ своихъ чисто гражданскихъ и политическихъ соображеній. Только Персы въ своихъ воззрѣніяхъ на цѣль брака нѣсколько, пожалуй, возвышались надъ общимъ уровнемъ исключительно натуральнаго пониманія ея, приближаясь къ нравственному представленію в. завѣта о цѣли брачнаго союза.

---

[1]) Zschokke, Weib in alt. Test., s. 43. По Аристотелю, количество рождаемыхъ слѣдуетъ ограничивать, и чрезмѣрному увеличенію его должно противодѣйствовать.

[2]) Римлянинъ имѣлъ право оставить своего новорожденнаго ребенка въ живыхъ или уничтожить его. Обыкновенно, новорожденные выбрасывались въ клоаки или рѣку. Древнее римское право дозволяло умерщвленіе ребенка только въ случаѣ его слабости и безобразія. Сенека совершенно равнодушно говоритъ: „мы умерщвляемъ и топимъ своихъ собственныхъ дѣтей, когда они слабы и невзрачны. Мы дѣлаемъ это не изъ гнѣва, но по соображенію разума, такъ-какъ въ этомъ также нѣтъ ничего безумнаго, какъ выбросить изъ дому безполезную вещь“ (De ira, I, 15). По словамъ серьезнаго Квинтилліана, „убить человѣка—преступленіе, умерщвлять же своихъ дѣтей иногда бываетъ дѣломъ, заслуживающимъ одобренія“.

# ГЛАВА ВТОРАЯ.

## Запрещенные браки.

Древнееврейскій бракъ по существу своему, какъ мы знаемъ, представляетъ собою духовно-тѣлесный союзъ между двумя лицами разнаго пола, основанный на нравственной взаимной любви и вѣрности. Какъ такой и какъ установленный самимъ Богомъ, онъ постоянно долженъ быть чистымъ и святымъ союзомъ. Для того же, чтобы сохранить святость и чистоту брака, нужно было положить опредѣленныя границы для его заключенія. Границы эти мы находимъ въ такъ называемыхъ брачныхъ запрещеніяхъ, которыя распадаются на двѣ главныхъ категоріи: 1) на запрещенія, касающіяся брачныхъ отношеній между Евреями и иноплеменниками (эпигамія или смѣшанные браки), и 2) на запрещенія, относящіяся къ брачной жизни собственно Евреевъ. Эти послѣднія въ свою очередь можно подраздѣлить: I—на общія, имѣющія значеніе для всего народа и II—частныя или спеціальныя, относящіяся къ отдѣльнымъ личностямъ и къ опредѣлённымъ случаямъ.

Уже обычное право временъ патріархальныхъ неодобрительно относилось къ бракамъ Израильтянъ съ иностран-

цами. Правда, и въ это время можно находить не мало примѣровъ такихъ браковъ. Измаилъ женится на египтянкѣ [1]), Исавъ беретъ себѣ въ жены хеттеянокъ [2]), Іуда женится на дочери одного хананеянина [3]), Симеонъ имѣетъ жену хананеянку [4]), Іосифу Фараонъ даетъ въ жены Асенеѳу, дочь Потифара, жреца иліопольскаго [5]) и др. Изъ этихъ примѣровъ нельзя не видѣть, что большее число падаетъ на браки Израильтянъ съ хананеянками, что и весьма естественно, потому что, когда племя вторгается въ чужую страну, какъ

[1]) Быт. 21, 21.

[2]) 26, 34, 35.

[3]) 38, 2. Бракъ Іуды съ хананеянкою объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ отдѣлился отъ своихъ братьевъ и поселился среди Хананеевъ.

[4]) 46, 10.

[5]) 41, 45. По еврейской традиціи, раздѣляемой, между прочимъ, Іеронимомъ (Heb. quaest. in Gen. cp. 37, 31. cp. qu. heb. cp. 42, 45) и другими, тесть Іосифа одно и тоже лице съ царедворцемъ фараона Потифаромъ, купившимъ Іосифа у Измаильтянъ (Быт. 39, 1). По этой традиціи, Потифаръ, изъ царедворцевъ избранный верховнымъ жрецомъ Иліописа, послѣ того, какъ дочь его Асенеѳа открыла ему невинность Іосифа и вину сладострастной матери, долженъ былъ, по требованію фараона, выдать ее замужъ за послѣдняго. Но большинство древнихъ (Златоустъ, Hom. 63. n. 4 in Gen., Августинъ, Quaest. in Hept. l. I. cp. 136) и новыхъ толкователей настаиваютъ на истинности противоположнаго мнѣнія, по которому жреца Потифара слѣдуетъ отличать отъ сходнаго съ нимъ по названію дворцоваго чиновника, тѣмъ болѣе что סרים собственно значитъ евнухъ или скопецъ и только впослѣдствіи сдѣлалось общимъ титуломъ царедворцевъ; а въ такомъ случаѣ Іосифъ не могъ быть затемъ находившагося при дворѣ Потифара. Фараонъ женилъ перваго своего министра и любимца Іосифа на Асенеѳѣ (т. е. посвященной Нейѳѣ или Нееѳѣ—названіе египетскаго божества), имѣя въ виду натурализовать его, для чего дано было ему и египетское имя (См. Zschokke, Bibl. Frauen, s. 130). Насколько и долго-ли долженъ былъ Іосифъ приспособляться къ египетскимъ нравамъ и религіознымъ обычаямъ, состоя въ брачной связи съ дочерью иліопольскаго жреца. (Быт. 42, 15 и д. 23; 43, 32; 44, 5. 15),—трудно сказать что-либо опредѣленное. Во всякомъ случаѣ божественное провидѣніе, чудесно спасшее и возвысившее его на такую высоту, удерживало его отъ погруженія въ египетское язычество, такъ какъ въ глубинѣ своего сердца онъ никогда не переставалъ быть чтителемъ Бога своихъ отцовъ (см. Быт. 41, 51 и д; 42, 18; 45, 5, 7—9; 48, 9; 50, 19, 24 и д.).

это можно сказать о Евреяхъ патріархальнаго времени, то смѣшеніе пришлыхъ съ туземцами является дѣломъ обыкновеннымъ и понятнымъ, тѣмъ болѣе, что въ то время еще не существовало положительнаго закона, который запрещалъ бы патріархамъ браки съ Хананеями.

Не смотря однако же на то, что въ паріархальный періодъ существовали смѣшанные браки, послѣдніе не одобрялись и были, хотя и косвенно, запрещаемы.

Авраамъ беретъ съ раба своего клятву въ томъ, что онъ не возьметъ для его сына жены изъ дочерей Хананеевъ, среди которыхъ жилъ [1]). Сынъ египетской служанки не можетъ наслѣдовать вмѣстѣ съ сыномъ обѣтованія [2]) и это подтверждаетъ самъ Іегова [3]). Жены Исава—хеттеянки были только „въ тягость“ его родителямъ [4]); Ревекка терпѣла отъ нихъ [5]), а Исааку онѣ были неугодны [6]): почему—Св. Писаніе не говоритъ, но причина этого очевидна—хананейское ихъ происхожденіе, противорѣчившее призванію патріарховъ,—не оставляемое ими идолопоклонство и связанная съ нимъ порочная жизнь [7]). Вотъ почему Ревекка сильно настаиваетъ на томъ, чтобы Іаковъ женился въ Месопотаміи на дѣвицѣ родственнаго племени, и ея жизнь, конечно, была бы сильно отравлена и омрачена, если бы онъ вздумалъ на самомъ дѣлѣ взять жену изъ „дочерей земли“ [8]). Израильтянкѣ положительно запрещалось выходить въ замужество за необрѣзаннаго иноплеменника, потому что такой бракъ считался полнымъ безчестія, какъ это видно изъ отвѣта братьевъ Дины

---

[1]) Быт. 24, 3.
[2]) 21, 10.
[3]) Ст. 12.
[4]) 26, 34, 35.
[5]) 27, 46.
[6]) 28, 8.
[7]) Targum. hierosolimit. Rupert, in Gen. l. 7. cp. 12.
[8]) Быт. 27, 46.

Сихему, искавшему ея руки [1]). Поэтому на ряду съ примѣрами браковъ съ иноземцами, мы встрѣчаемъ въ разсматриваемое время израильской исторіи господствующій и какъ бы священный обычай патріарховъ брать себѣ женъ среди своего родства [2]). Только въ арамеянкѣ [3]) патріархъ думалъ найти себѣ помощницу, которая, соединяя свою нравственную силу съ его силою, сдѣлала бы его шествіе по пути великаго призванія болѣе твердымъ и спокойнымъ; въ арамеянкѣ онъ надѣялся имѣть то брачное единеніе въ одной плоти, какимъ представлялся брачный союзъ первому человѣку; съ нею онъ надѣялся на то, что два сердца, объединенныя супружескимъ союзомъ, не будутъ больше одиноки и навсегда будутъ одно [4]). Достаточно припомнить для этого, какъ Исаакъ нашелъ полное утѣшеніе по смерти матери въ союзѣ съ арамеянкой Ревеккой [5]). Спрашивается, какъ точнѣе объяснить такой духъ исключительности въ брачныхъ отношеніяхъ патріарховъ, заставлявшій ихъ избѣгать смѣшанныхъ браковъ и искать себѣ женъ въ границахъ своего родства?

Дѣло въ томъ, что во всякомъ народѣ на первой ступени его историческаго развитія преимущественно дѣйствуетъ обычное право, подчиняющееся контролю народнаго мнѣнія и преобладающему въ народѣ чувству или воззрѣнію, которыя обыкновенно запечатлѣны бываютъ чувствомъ исключительности. Это же въ частности слѣдуетъ сказать и по отношенію къ еврейскому народу въ патріархальный періодъ его исторіи. Только что родившійся народъ этотъ естественно долженъ былъ ревниво заботиться объ охраненіи и поддержаніи особенностей своего племени, избѣгая брачныхъ связей

---

[1]) Быт. 34, 14.

[2]) 20, 12; 24, 3 и д; 28, 2.

[3]) Родственниковъ Авраама, остававшихся въ Месопотаміи, Библія называетъ Арамеями (Быт. 31, 20, 24).

[4]) См. Кустодіевъ, Опытъ истор. библ. женщины, стр. 71.

[5]) Быт. 24, 67.

съ иноплеменниками. Для того, чтобы народъ достигъ своего національнаго совершенства, необходимо, чтобы это произошло путемъ развитія его собственныхъ силъ, независимо отъ посторонняго вліянія. Только по достиженіи своей національной зрѣлости, народъ можетъ безопасно вступать въ брачныя отношенія съ другими народами и обмѣниваться съ ними нажитымъ духовнымъ сокровищемъ. Но чувство исключительности, очевидно, должно быть еще сильнѣе тамъ, гдѣ господствующій въ народной жизни элементъ—существенно религіозный, который, будучи исключительнымъ по своему особенному характеру, требуетъ для себя полнѣйшей свободы отъ стороннихъ вліяній. Такой именно элементъ присущъ былъ патріархальнымъ Евреямъ, которые, кромѣ чувства исключительности или обособленія отъ всего иноплеменнаго, имѣли еще глубокое сознаніе своей особенной религіозной миссіи; вмѣстѣ съ чистотою своего племени они старались охранять и поддерживать и чистоту религіи, ввѣренной имъ для этого самимъ Богомъ. Историческое прошлое свѣтило имъ предохранительнымъ свѣтомъ; тамъ они видѣли, какъ чистота брака, а вмѣстѣ съ нею и религія, погибли въ смѣшанныхъ брачныхъ связяхъ „сыновъ Божіихъ съ „сынами человѣческими“, т. е. сифитовъ съ каинитами, не задолго до потопа [1]). Итакъ, національныя и религіозныя идеи патріарховъ, ихъ воспоминанія изъ прошлой жизни человѣчества—вотъ что могло служить и дѣйствительно служило преградой для заключенія браковъ между ними и окружавшими ихъ народами.

Время законодательства представляетъ наличные случаи брачныхъ союзовъ какъ Израильтянъ съ иноплеменницами, такъ и израильтянокъ съ иноплеменниками.

Самъ Моисей предъ своимъ призваніемъ вступаетъ въ бракъ съ Сепфорою мадіанитянкою [2]) или, по другому извѣ-

[1]) Быт. 6, 2.

[2]) Исх. 2, 21 ср. ст. 15 и д.

стію, съ ееіоплянкою [1]). Разноплеменная толпа, представляющая собой пеструю смѣсь, слѣдуетъ за Израилемъ въ пустыню аравійскую [2]). Въ глазахъ Моисея и всего общества сыновъ Израилевыхъ одинъ израильтянинъ приводитъ въ домъ къ своимъ братьямъ жену мадіанитянку [3]). Законодатель пред-

[1]) Чис. 12, 1. Кто была ееіоплянка, которую взялъ себѣ въ жены Моисей? І. Флавій (Ant. II, 10) разсказываетъ объ этомъ слѣдующее: Когда Моисей уже выросъ, ееіопскій царь предпринялъ военный походъ противъ Египта, разбилъ войско фараона и осадилъ городъ Мемфисъ. Въ критическую минуту Египтяне обратились къ своимъ оракуламъ, которые возвѣстили, что надежда на спасеніе находится среди Евреевъ. Поэтому царь египетскій повелѣлъ своей дочери отпустить къ нему Моисея, бывшаго у нея на воспитаніи, котораго онъ и отправилъ во главѣ своего войска противъ Ееіопіи. Благодаря военному искусству, Моисей разбилъ Ееіоплянъ и осадилъ царскую резиденцію — городъ Саву (Мероэ). Во время осады, дочь ееіопскаго царя, Еарбиса, увидѣвши красиваго полководца Моисея, полюбила его. Она сама сдѣлала ему предложеніе, на которое Моисей согласился подъ условіемъ сдачи города. Городъ былъ сданъ и Моисей, женившись на Еарбисѣ, возвратился вмѣстѣ съ нею въ Египетъ съ тріумфомъ побѣды. Но этому разсказу іудейскаго историка обыкновенно мало довѣряютъ.—Далѣе,—Кириллъ Александрійскій (in Num. n. 2), Ириней (Contra haer. l. 4 n. 12) и др. полагаютъ, что будто бы Моисей во время странствованія по пустынѣ, послѣ смерти Сепфоры (о чемъ однако свящ. П. ничего не говоритъ) или даже при жизни ея, вступилъ въ новый бракъ съ ееіоплянкою, за что упрекали его Маріамъ и Ааронъ, не постигая тайны, прообразуемой этимъ бракомъ—отношенія Христа къ языческой церкви. Не говоря о томъ, что тайна эта прообразовалась уже бракомъ Моисея съ Сепфорой, противъ указаннаго мнѣнія можно замѣтить, что Моисей въ своемъ положеніи едва ли могъ взять себѣ еще другую жену. Страннымъ послѣ этого представляется и утвержденіе Кейля (см. Руковод. къ Библ. Арх. ч. II, стр. 70), что бракъ Моисея съ ееіоплянкою былъ вторымъ его бракомъ, бывшимъ послѣ призванія. Согласно съ большинствомъ (другихъ) церковныхъ толкователей (Августинъ, Quaest. 20 in Num, Ееодоритъ, int. 22 in Num. и др.), подъ ееіоплянкою должно разумѣть не другого кого, какъ ту же самую мадіанитянку Сепфору; ибо Ееіопія, или земля Кушъ, понимаемая въ широкомъ смыслѣ, обнимала собою всѣ южныя страны, которыя граничатъ съ востока Евфратомъ и Персидскимъ заливомъ, съ запада Ниломъ и пустынею. Маріамъ и Ааронъ называютъ свою невѣстку ееіоплянкою или кушитянкою, чтобы сильнѣе выразить презрѣніе къ ней (см. Zschokke, Bib. Fr. S. 162.

[2]) Чис. 11, 4. ср. Исх. 12, 38 и д.

[3]) Чис. 25, 6.

писываетъ военноначальникамъ оставлять въ живыхъ для себя мадіанитянокъ, не познавшихъ мужескаго ложа [1]). И вообще при завоеваніи какого бы то ни было города онъ запрещаетъ поражать мечемъ дѣтей и женщинъ, допуская Израильтянамъ брать послѣднихъ себѣ въ наложницы [2]). Браки израильтянокъ съ иноплеменниками были менѣе часты, такъ что Моисей отмѣчаетъ эти браки какъ исключительныя явленія. Таковъ, напр., брачный союзъ израильтянки съ египтяниномъ, сынъ которыхъ былъ побитъ камнями *за хулу на имя Іеговы* [3]). Естественный плодъ языческаго дерева!...

Однако и въ это время, какъ и во времена патріархальныя, смѣшанные браки не могли быть особенно часты и всегда вызывали противъ себя сильное неудовольствіе въ средѣ истыхъ Израильтянъ. Такъ извѣстно, что бракъ самого законодателя съ еѳіоплянкой, не осужденный Іеговою безусловно, послужилъ однакожъ источникомъ неудовольствій въ его собственной фамиліи [4]). Финеесъ, внукъ Аарона, увидѣвъ, что вышеупомянутый израильтянинъ въ присутствіи всего общества сыновъ Израилевыхъ привелъ въ свой домъ мадіанитянку, копьемъ пронзаетъ преступниковъ на мѣстѣ блудодѣянія [5]).

Духъ обособленности или исключительности въ брач-

---

[1]) 31, 18.

[2]) Втор. 20, 14; 21, 10 и д

[3]) Лев. 24, 10—14.

[4]) Чис. 12 гл. Нѣкоторые думаютъ, что причиною неудовольствія Маріами и Аарона противъ Моисея было не иностранное происхожденіе Сепфоры, а то почетное положеніе, которое заняла она въ домѣ знаменитаго вождя народа Божія и которое будто бы возбуждало зависть у брата и сестры Моисея. Но тогда какъ на такую причину въ св. текстѣ нѣтъ никакого намека,—иноземное происхожденіе Сепфоры отмѣчается какъ бы съ намѣреніемъ (ст. 1). Потому же представляется невѣроятнымъ взглядъ парафраста и нѣкоторыхъ раввиновъ (сн. Zschokke, Bibl. Frau. s. 163), что Моисей послѣ своего призванія развелся съ своею женою и за этотъ разводъ былъ порицаемъ его родственниками, бывшими на сторонѣ жены Моисеевой.

[5]) Чис. 25, 6—8.

ныхъ отношеніяхъ, присущій времени патріарховъ, ко временамъ Моисея достигъ полнаго развитія. Примѣры Авраама, Исаака и Іакова, бравшихъ себѣ женъ изъ среды своего родства, съ одной стороны—семейныя преданія, напоминавшія Евреямъ тотъ ужасъ, какой внушали патріархамъ брачныя связи ихъ дѣтей съ дочерьми иноплеменниковъ и ту скорбь, какую они испытывали, когда дѣти вводили въ ихъ дома хананеянокъ,—съ другой—все это только усиливало и укрѣпляло теперь естественное чувство исключительности въ брачной жизни. Въ особенности же развитію и укрѣпленію этого чувства содѣйствовало исключительное положеніе еврейскаго народа во всемірной исторіи, вполнѣ ясно сознанное имъ лишь во времена законодательства. Обычное брачное право, дѣйствовавшее въ ту эпоху жизни Евреевъ, когда они еще не совсѣмъ были организованы въ политическое цѣлое и не вполнѣ ясно сознавали свое всемірно-историческое призваніе, не могло точно опредѣлять характера брачныхъ отношеній между Израильтянами и иноплеменниками. Напротивъ того, законодательство Моисея, вполнѣ организовавшее народъ въ политическое единство съ извѣстными, ясно намѣченными цѣлями, сообщило и брачнымъ отношеніямъ болѣе опредѣленный характеръ, возвышающійся надъ однимъ непосредственнымъ естественнымъ чувствомъ обособленности.

Согласно съ высокимъ историческимъ призваніемъ своего народа—быть носителемъ чистой и святой идеи монотеизма—законодатель строго запретилъ заключать браки только съ семью хананейскими народностями, подвергшимися суду Божію за свое идолопоклонство. Народности эти слѣдующія: Хеттеи, Евеи, Гергесеи, Аморреи, Хананеи, Ферезеи и Іевусеи. „Не вступай въ союзъ съ жителями той страны, говоритъ Господь чрезъ Моисея, чтобы, когда они будутъ блудодѣйствовать въ слѣдъ боговъ своихъ и приносить жертвы богамъ своимъ, они не пригласили и тебя, и ты не вкусилъ бы жертвы ихъ. И не бери изъ дочерей ихъ женъ сынамъ своимъ (и дочерей

своихъ не давай въ замужество за сыновей ихъ); дабы дочери ихъ, блудодѣйствуя въ слѣдъ боговъ своихъ, не ввели и сыновъ твоихъ въ блуженіе въ слѣдъ боговъ своихъ" [1]). Очевидно, строгое запрещеніе брачныхъ связей съ Хананитянами опирается на религіозномъ основаніи: „дабы дочери ихъ, блудодѣйствуя въ слѣдъ боговъ своихъ, не ввели и сыновъ твоихъ въ блуженіе въ слѣдъ боговъ своихъ". Однако, на такомъ основаніи слѣдовало бы запретить браки и съ другими языческими народами, а между тѣмъ брачныя отношенія съ другими язычниками, какъ увидимъ ниже, были дозволены, хотя и съ ограниченіями. Недоразумѣніе это объясняется наиболѣе гнуснымъ видомъ идолопоклонства Хананитянъ. Хананитскій культъ Молоха или Мелеха [2]) представлялъ собою послѣднюю степень языческой жестокости и варварства. Хананитяне чтили Молоха жертвами умерщвленія собственныхъ дѣтей [3]). Обыкновенно они раскаливали снизу бронзовую статую этого бога, имѣвшую протянутыя руки; на раскаленныя руки клали ребенка, назначеннаго для жетвоприношенія, который и сожигался при жалостныхъ вопляхъ, заглушаемыхъ жрецами при помощи ударовъ въ бубны [4]). Человѣческія жертвы приносились Молоху въ особенности въ годину великихъ народныхъ бѣдствій, когда даже цари и вельможи должны были жертвовать своими дѣтьми для спасенія народа. Матери сами должны были присутствовать при жертвоприношеніи, не смѣя проливать слезъ печали [5]). Пророкъ

---

[1]) Исх. 34, 15. 16. Втор. 7, 1—4

[2]) Имя это означаетъ: царь—מֶלֶךְ=מלך.

[3]) Втор. 12, 31.

[4]) Это почти тоже самое, что Діодоръ Сицилійскій свидѣтельствуетъ о культѣ Сатурна у Карѳагенянъ: „есть у нихъ, говоритъ онъ, бронзовая статуя, представляющая Кроноса (Сатурна); она имѣетъ протянутыя и наклоненныя къ землѣ руки, такъ что дитя, которое на нихъ полагалось, скатывалось въ жерло, наполненное огнемъ". Карѳагеняне, потомки Хананитянъ, или Финикіянъ, сохранили вѣрованія и обычаи своихъ предковъ, и можно поэтому отнести къ Хананитянамъ то, что Діодоръ сообщаетъ о Карѳагенянахъ.

[5]) См. Объ идолопоклонствѣ Евреевъ въ періодъ судей, Я. Б. Правосл. Собѣс. 1871 г., ч. II, стр. 341.

Іеремія, говоря о жертвоприношеніи Молоху, указываетъ на то, что почитатели этого бога проводили чрезъ огонь своихъ сыновей и дочерей [1]). Будучи изъ-за своей религіозной идеи человѣкоубійцами, Хананитяне находились, очевидно, на самой низшей степени языческаго сознанія [2]).

Изъ рѣзко отмѣченнаго религіознаго основанія, по которому законъ запрещалъ браки съ Хананитянами, прежде всего слѣдуетъ, что браки Евреевъ съ другими иноплеменницами (которые прямо были допущены закономъ въ отношеніи къ военноплѣнницамъ) [3]) считались позволительными и особенно въ томъ случаѣ, когда онѣ отказывались отъ идолопоклонства и переходили въ религію Іеговы [4]). Изъ того же основанія, по которому запрещены были закономъ брачныя связи съ Хананитянами, видно, что Израильтяне не могли допускать браковъ между своими дочерьми и язычниками, жившими въ землѣ идолопоклонниковъ, а могли заключать ихъ лишь съ иноплеменниками, проживавшими среди самихъ Израильтянъ, отказавшимися отъ идолопоклонства и вступившими въ общество народа Божія чрезъ принятіе обрѣзанія. Что иноземецъ, не принявшій обрѣзанія, не имѣлъ права жениться на израильтянкѣ—объ этомъ въ законѣ ничего опредѣленнаго не говорится. Но само собою разумѣется, что израильтянинъ уже въ силу древняго обычнаго права, во многихъ случаяхъ легшаго въ основу самаго закона, безъ сомнѣнія, не выдалъ бы

---

1) Іерем. 32, 35.

2) Saalschutz, Mos. R. Th. II, s. 637.

3) Позволялось вступать въ бракъ только съ военноплѣнницами—дѣвицами, еще не познавшими языческаго ложа (Чис. 31, 17. 18 Втор. 20. 14).

4) См. Duschak. Mos. talmud. Eher. s. 34. Говоримъ „особенно", а не исключительно, п. ч. переходъ въ религію Іеговы законъ предоставлялъ свободной волѣ иноплеменницъ. Невѣстки Ноемини оставались язычницами, и только впослѣдствіи Руѳь говоритъ своей свекрови: „твой Богъ (будетъ) моимъ Богомъ" (1, 16), что, очевидно, было свободнымъ ея рѣшеніемъ.

своей дочери замужъ за необрѣзаннаго [1]). Достаточно въ данномъ случаѣ сослаться на отвѣтъ братьевъ Дины, данный Сихему, искавшему руки ихъ сестры: „не можемъ выдать сестру нашу за человѣка, который не обрѣзанъ; ибо это безчестно для насъ“ [2]). Изъ книгъ пророковъ видно, какимъ великимъ безчестіемъ и несчастіемъ было для Израильтянъ, равно какъ и для Египтянъ, состояніе необрѣзанія. Фараону вмѣняется въ безчестіе быть положеннымъ въ гробницѣ съ пораженными мечемъ среди необрѣзанныхъ [3]). Послѣ сказаннаго нельзя согласиться съ мнѣніемъ Кейля [4]), а за нимъ и Цшокка [5]), что вступленіе въ общество израильское чрезъ обрѣзаніе не было обязательнымъ условіемъ для иноплеменниковъ, желавшихъ заключать брачные союзы съ израильтянками. Прозелитизмъ при вступленіи въ бракъ иноплеменника съ израильтянкой былъ болѣе необходимымъ условіемъ, чѣмъ при заключеніи брака израильтянина съ иноплеменницей, потому что въ первомъ случаѣ, благодаря преобладающему вліянію мужчины, подвергалась большей опасности вѣрность религіи Іеговы со стороны израильтянки.

Кромѣ указаннаго прямаго запрещенія брачныхъ отношеній съ Хананитянами, есть еще косвенныя запрещенія, относящіяся къ заключенію браковъ съ Аммонитянами и Моавитянами, Египтянами, Едомитянами и, наконецъ, Амаликитянами.

Такъ постановленіе, по которому „Аммонитянинъ и Моавитянинъ не можетъ войти въ общество Господне во вѣки“ [6]), естественно служило препятствіемъ для вступленія съ ними въ брачныя связи, такъ-какъ „вступленіе въ общество Господ-

1) Saalschutz, Mos. R. Th. II, s. 698—9
2) Быт. 34, 14.
3) Іезек. 32, 17—32.
4) Руковод. къ Биб. Арх. ч. II, стр. 69, 70.
5) Das Weib in alt. T. s. 47.
6) Втор. 23, 3.

не“ (чрезъ обрѣзаніе) было, какъ мы сказали, необходимымъ условіемъ для заключенія извѣстныхъ браковъ; кто изъ иноплеменниковъ не могъ быть принятъ въ общество Господне, тотъ не могъ и жениться на израильтянкѣ.

Запрещеніе брачныхъ отношеній съ Едомитянами или Идумеянами и Египтянами было менѣе строго; съ ними брачные союзы были запрещены въ двухъ первыхъ поколѣніяхъ. „Не гнушайся, гласитъ законъ, Идумеяниномъ, ибо онъ братъ твой; не гнушайся Египтяниномъ, ибо ты былъ пришельцемъ въ землѣ его. Дѣти, которыя у нихъ родятся, въ третьемъ поколѣніи могутъ войти въ общество Господне“ [1]). Здѣсь, очевидно, идетъ рѣчь о такихъ Идумеянахъ и Египтянахъ, которые приняли іудейство, а съ нимъ и іудейскія права гражданства. Дѣти ихъ въ третьемъ поколѣніи, т. е. внуки ихъ, уже могли войти въ общество и, слѣд., заключать браки съ Израильтянами [2]).

Чѣмъ объяснить безусловное запрещеніе браковъ съ Аммонитянами и Моавитянами и только временное запрещеніе ихъ съ Идумеянами и Египтянами?

Относительно первыхъ это объясняется національною къ нимъ антипатіей и именно тѣмъ, что они были коварными и непримиримыми врагами Израильтянъ. Аммонитяне и Моавитяне порицаются за то, что они, будучи родственниками Израильтянъ, не встрѣтили однакоже ихъ съ хлѣбомъ и водою, когда они шли изъ Египта [3]), не встрѣтили Израильтянъ съ родственно-дружественными чувствами, а напротивъ сдѣлались по отношенію къ нимъ врагами. Если, далѣе Идумеянамъ, и

[1]) Ст. 7, 8.

[2]) Это постановленіе закона по крайней мѣрѣ относительно Идумеянъ соблюдалось до послѣдняго времени библейской исторіи. Такъ объ Иродѣ В. извѣстно, что онъ вступилъ въ бракъ съ Маріамною, дочерью Александра Гиркана II, сына Аристоулова, только потому, что уже его дѣдъ Антипа принялъ іудейство (см. Duschok, Mos. talmud. Eher. s. 33).

[3]) Втор. 23, 4.

Египтянамъ законъ дѣлаетъ послабленіе, то это потому, какъ видно изъ самаго закона, что съ ними были связаны у Израильтянъ нѣкоторыя пріятныя воспоминанія. Такъ, Идумеяне хотя никогда не питали къ Израильтянамъ дружественныхъ чувствъ [1]), но за то они были все таки потомками Исава, были родственны имъ ближе, чѣмъ Аммонитяне и Моавитяне, потомки Лота. Что касается Египтянъ, то хотя Евреи въ ихъ землѣ долгое время подвергались жестокому обращенію, однако долго жили между ними и потому должны простить злодѣяніе и не забывать гостепріимства [2]).

Безъ сомнѣнія, не допускались ко вступленію въ общество Господне и слѣдовательно въ брачное отношеніе съ Израильтянами, и притомъ безусловно, и Амаликитяне потому, что противъ этой грубой хищнической народности была узаконена опустошительная война [3]). Такъ какъ законъ для Аммонитянъ и Моавитянъ запрещалъ брачныя связи съ Израильтянами безусловно, а для Идумеянъ и Египтянъ—до третьяго поколѣнія, то естественно заключить, что для всѣхъ другихъ народовъ, кромѣ Амаликитянъ, эти связи дозволены были въ первомъ поколѣніи. По крайней мѣрѣ это заключеніе подтверждается практикой послѣдующаго времени, по которой отдѣльныя личности всѣхъ народовъ принимались въ израильское общество, допускались къ браку и семейнымъ связямъ [4]).

Но если брачные союзы съ Аммонитянами, Моавитянами‘ Идумеянами, Амаликитянами и др. были запрещены, хотя и не въ равной степени, по мужской линіи, то браки съ женщинами этихъ народовъ, очевидно, дозволялись законодателемъ [5]) и, какъ замѣчено нами выше, въ особенности тогда,

[1]) Чис. 20, 14 и д.

[2]) Saalschutz, Mos. Recht, Th. II, s. 634—5.

[3]) Исх. 17, 8 и д. Втор. 25, 17—19. Ср. 1 Цар. 15, 5 и д.

[4]) Saalschutz, M. R. s. 636.

[5]) Втор. 21, 10—14. ср. 20, 14.

когда выходившія замужъ за Израильтянъ язычницы предварительно отказывались отъ идолопоклонства. И нѣтъ основанія отодвигать это дозволеніе дальше перваго поколѣнія [1]), какъ это имѣло мѣсто по отношенію къ мужчинамъ языческихъ народовъ.

Итакъ въ законѣ Моисея можно различать четыре степени запрещенія браковъ съ иноплеменниками: α) безусловное и полное запрещеніе по отношенію къ Хананитянамъ—съ мужской и женской стороны; β) безусловное же запрещеніе, но только съ одной мужской стороны, по отношенію къ Аммонитянамъ, Моавитянамъ и Амаликитянамъ; γ) временное запрещеніе въ границахъ первыхъ двухъ поколѣній съ мужской стороны по отношенію къ Идумеянамъ и Египтянамъ; и, наконецъ, δ) временное запрещеніе въ предѣлахъ одного поколѣнія также только съ мужской стороны по отношенію ко всѣмъ другимъ народамъ.

Не смотря, однакожъ, на всѣ эти запрещенія смѣшанныхъ браковъ, старый обычай брать женъ—иноплеменницъ не переставалъ существовать среди Евреевъ и во все послѣдующее за эпохой законодательства время библейской исторіи.

Какъ при Моисеѣ, такъ и въ ближайшее къ нему время судей происходятъ бракосочетанія израильтянокъ съ иноплеменниками и наоборотъ—Израильтянъ съ иноплеменницами [2]). Кенеяне, потомки Іоѳора, тестя Моисеева, присоединились къ Израилю и смѣшались съ нимъ [3]). Гаваонъ не единственный хананейскій городъ, пораженный Евреями и принятый въ ихъ общественный союзъ [4]). Оба сына Ноемини взяли себѣ женъ изъ моавитянокъ [5]).

---

[1]) Saalschutz, loc cit. s. 785 и Zschokke, Weib in alt. T. s. 46.

[2]) Суд. 3, 6

[3]) 1, 16.

[4]) I. Нав 9 гл

[5]) Руѳь 1, 4.

Чѣмъ объяснить такое развитіе смѣшанныхъ браковъ въ періодъ судей, когда еще такъ свѣжо должно было быть у Израильтянъ воспоминаніе о законодательствѣ, запретившемъ эти браки,—и такъ недавно умеръ І. Навинъ, особенно настаивавшій на буквальномъ исполненіи закона о брачныхъ связяхъ съ Хананитянами? [1]). Нельзя не признать прежде всего, что браки съ „народами земли" вызваны были въ то время необходимостію поддерживать мирныя сношенія съ туземцами. Трудно было тогдашнимъ Евреямъ соблюсти въ своихъ отношеніяхъ къ туземнымъ народностямъ равновѣсіе между обособленіемъ и сближеніемъ, имѣть съ ними сношенія и вмѣстѣ съ тѣмъ беречься не запятнать себя чрезъ это. Дѣло въ томъ, что народы земли враждебно были настроены противъ своихъ завоевателей Евреевъ. Если бы Хананеи и ничего не знали о томъ, что принесенное Израильтянами религіозное ученіе направлялось на рѣшительное ниспроверженіе ихъ языческаго культа, то и въ такомъ случаѣ они питали бы враждебныя чувства къ Израилю, съ оружіемъ въ рукахъ вторгшемуся въ ихъ страну и завладѣвшему большею ея частію. Что оставалось дѣлать еврейскимъ колѣнамъ,—открывать ли противъ Хананитянъ военныя дѣйствія, или вступить съ ними въ мирныя сношенія? Бороться съ ними было невозможно, потому что по смерти великаго вождя І. Навина у Израильтянъ чувствовался недостатокъ въ опытныхъ полководцахъ; военный духъ изсякъ, дисциплина упала [2]). Безначаліе, ослабленіе общественныхъ связей, взаимная зависть и распри между различными колѣнами, явившіяся почти со смертію великаго вождя [3]),—все это показываетъ, что Израильтяне находились въ положеніи, далеко неблагопріятномъ для борьбы съ Хананеями. Неудивительно поэтому, если побѣди-

[1]) Руѳь 23, 12. 13.
[2]) Суд. 3, 2; 5, 8.
[3]) 9 гл ; 12, 1—6

тели, для которыхъ, кромѣ того, миръ и спокойствіе послѣ тяжелаго многолѣтняго путешествія по пустынѣ являлись естественною потребностью, мало-по-малу пришли къ сознанію необходимости дружественныхъ сношеній съ побѣжденными. Преслѣдуя болѣе мирныя цѣли, туземныя народности ничего лучшаго и не желали, тѣмъ болѣе, что чувствовали себя недостаточно сильными для войны съ Израильтянами, какъ это обнаружилось, напримѣръ, при завоеваніи Лаиса [1]). Для того, чтобы не только поддержать дружественныя сношенія съ „народами земли", но и закрѣпить ихъ и на будущее время, Евреи „брали дочерей хананскихъ народовъ себѣ въ жены и своихъ дочерей отдавали за сыновей ихъ" [2]). Сильному развитію въ періодъ судей смѣшанныхъ браковъ не мало содѣйствовала и особая склонность Израильтянъ къ иноплеменнымъ женамъ, весьма нецѣломудреннымъ и умѣвшимъ завлекать чувственныхъ Евреевъ. Примѣръ такой склонности можно видѣть въ Самсонѣ, находившемся въ предосудительной связи съ филистимлянкою Далидой [3]).

Въ послѣдующее время встрѣчаются смѣшанные браки у еврейскихъ царей [4]) и въ особенности у знаменитыхъ изъ нихъ, что, конечно, объясняется ихъ политическими соображеніями. Давидъ вступаетъ въ бракъ съ Маахою, дочерью Ѳалмая, царя гессурскаго [5]). Соломонъ женится на дочери фараона, имѣя въ виду завязать съ могущественнымъ царемъ близкія сношенія и найти въ немъ надежнаго союзника противъ своихъ враговъ. Между прочимъ бракъ его съ египет-

---

[1]) 18, 7 и д

[2]) 3, 6

[3]) 16, 4.

[4]) Вопреки запрещенію законодателя не брать царю многихъ (иноплеменныхъ) женъ (Втор. 17, 17).

[5]) 2 Ц. 3, 3.

скою царевной доставляетъ ему городъ Газеръ [1]). Родственная связь Соломона съ домомъ Хирама, царя финикійскаго, ведетъ къ извѣстнымъ обширнымъ предпріятіямъ; а чрезъ браки съ аммонитскими, моавитскими, идумейскими и др. царевнами онъ пріобрѣтаетъ въ нихъ залогъ мира, утверждаетъ свое государство совнѣ и обезпечиваетъ себя внутри въ виду неспокойныхъ подвластныхъ городовъ [2]). Ахавъ женится на Іезавели, дочери Еѳваала, царя Сидонскаго [3]).

И въ самомъ народѣ замѣтны въ это время брачныя связи съ иноплеменницами, хотя и не такъ часто, какъ у его представителей—царей. Такъ, изъ двоихъ убійцъ царя Іоаса одинъ былъ сыномъ аммонитянки, а другой моавитянки [4]).

Такъ-какъ прозелиты среди Евреевъ не пользовались полнымъ правомъ гражданства, то обратные браки израильтянокъ съ иноплеменниками во время судей и царей встрѣчаются вообще рѣдко. Таковъ брачный союзъ Авигеи съ Іеѳеромъ измаильтяниномъ, заключенный, вѣроятно, во время пребыванія семейства Іесея въ землѣ моавитской [5]),—дочери Шешана съ Іархой—египтяниномъ, бывшимъ рабомъ Шешана [6]), и женщины изъ колѣна Нефѳалимова съ тиряниномъ мѣдникомъ, сынъ которыхъ Хирамъ заправлялъ работами при построеніи храма Соломонова [7]). Гораздо чаще упоминаются случаи бракосочетанія Израильтянъ съ иноплеменницами. Такъ,

[1]) Стараясь увеличить свое могущество на счетъ сосѣднихъ народовъ, фараонъ остановился на ближайшихъ къ прибрежью Филистимлянахъ и предпринялъ противъ нихъ походъ (см. Graetz, Geschichte. Israelit., Bd. I. K. 8, s. 270). Взявши филистимскій Газеръ, онъ сжегъ его и отдалъ въ приданное своей дочери, женѣ Соломона, который потомъ снова его построилъ (3 Ц. 3, 1. ср. 9. 16).

[2]) 3 Ц. 11, 1.

[3]) 16, 31.

[4]) 2 Пар. 24, 26.

[5]) Пар. 2, 17.

[6]) Ст. 35.

[7]) 3 Цар. 7, 13, 14.

Воозъ женился на моавитянкѣ Руѳи [1]); Сампсонъ, предводитель Данянъ, беретъ себѣ жену изъ дочерей филистимскихъ [2]) и др.

Наступаетъ плѣнъ, а съ нимъ и паденіе Израиля, смѣшивающагося съ другими народами; Іуда пока держится, благодаря тому, что старательно отстраняется отъ всего чуждаго. Но Іезекіиль, пророкъ и вмѣстѣ священникъ, слѣд. ревнитель левитской чистоты, видитъ въ нечистомъ смѣшанномъ происхожденіи Іуды корень настоящей его нравственной порчи: „отецъ твой Аморрей, и мать твоя Хеттеянка" [3]); самъ Іуда представлялъ собой блудницу, связавшуюся съ чужеземными народами [4]). Часть народа возвращается изъ плѣна вмѣстѣ съ Іисусомъ и Зоровавелемъ. Сначала, при первыхъ порывахъ воодушевленія, народъ тщательно отстраняется отъ иноплеменнаго, что видно изъ отказа на просьбу Самарянъ принять участіе въ построеніи храма [5]). Но скоро завязываются дружескія сношенія съ иноплеменниками; Израильтяне почти поголовно берутъ себѣ иноплеменныхъ женъ изъ народовъ земли. Ко времени Ездры и Неемiи дѣло дошло до того, что даже священники и левиты оскверняются, вступая въ брачныя связи съ язычницами [6]). Причина такой быстрой и рѣзкой перемѣны въ отношеніяхъ Евреевъ къ иноплеменникамъ лежала въ той же самой необходимости имѣть мирныя сношенія съ сосѣдями, какая имѣла мѣсто и въ періодъ судей. При первыхъ порывахъ одушевленія, живя обособленно, еврейское общество, возвратившееся изъ плѣна, какъ сказали мы, всячески старалось удаляться отъ всего иноплеменнаго. Но по возстановленіи храма, къ возвратившимся постепенно стали примыкать задержавшіеся въ странѣ остатки израиль-

---

[1]) 3, 4.

[2]) Суд. 14, 2.

[3]) 16, 3.

[4]) 16, 26, 28; 23, 3, 5, 8.

[5]) Езд. 4, 3.

[6]) 9, 1, 2; 10, 2, 18. Неем. 13, 23, 24, 28.

скаго и іудейскаго происхожденія. Эти еврейскіе остатки, постоянно живя среди язычниковъ, избѣжавшихъ плѣна и во время его переселившихся изъ различныхъ странъ въ опустошенную Палестину [1]), мало-по-малу смѣшались съ ними. Съ этою то пестрою смѣсью и нужно было имѣть дѣло возвратившимся изъ Вавилона Евреямъ. Противъ мирныхъ сношеній съ родственными народностями, принявшими языческій оттѣнокъ, возвратившіеся изъ плѣна не могли имѣть ничего уже по одному тому, что и сами они въ теченіе семидесятилѣтняго плѣна жили среди язычниковъ и достаточно привыкли къ нимъ. Вступая въ мирныя сношенія съ язычествующими родственниками, они постепенно начали терять сознаніе о границахъ, положенныхъ закономъ Моисея между Израилемъ, какъ народомъ Божіимъ, и язычниками, въ особенности если эти язычники, вступавшіе въ брачныя связи съ Евреями, не совершали грубаго идолопоклонства [2]).

Далеко не были рѣдкостью смѣшанные браки и въ самую позднюю пору библейскаго времени. Такъ, извѣстно объ Александрѣ Гирканѣ II, что онъ выдалъ свою дочь Маріамну за идумеянина, впослѣдствіи Ирода В. [3]); изъ сыновей послѣдняго Архелай вступилъ въ бракъ съ Глафирою, дочерью кап-

---

[1]) Этими язычниками, кромѣ остатковъ древнихъ ханаанскихъ племенъ, были: Идумеи, Моавитяне, Аммонитяне и др. Около разсматриваемаго времени (въ первую половину пятаго вѣка) Набатейцы или Аравитяне, народъ доселѣ неизвѣстный, выступили на завоеванія, и съ мечемъ въ рукахъ завладѣли пространствомъ между мертвымъ и чермнымъ морями и восточно-іорданскою страной. Идумеи были вытѣснены изъ своей области, и главный городъ ихъ Села на возвышенности горы Сеиръ съ этого времени сталъ принадлежать Набатейцамъ. Идумейскіе эмигранты вторглись въ область колѣна Іудина, завладѣли ею и основали здѣсь другую Идумею. Точно также Аммонитяне и Моавитяне, вытѣсненные Набатейцами изъ своихъ мѣстъ, поселились за Іорданомъ вблизи Самарянъ (см. Graetz, Geschichte der Israelit., Bd. II, Hälft 2, s. 118, 119).

[2]) Keil ud. Delitsch, Bibl. Comm. Th. V, s. 472. 485. 486.

[3]) Iud. Bell., I, 12, 3. ср. 21, 1.

падокійскаго царя [1]), а Антипа—съ дочерью царя аравійскаго [2]). Александра, внучка Ирода В., вышла замужъ за знатнаго кипрянина, именемъ Тимея [3]). Аристоулъ, сынъ Аристоула же, убитаго своимъ отцемъ Иродомъ В. [4]), женился на Іотапѣ, дочери Сампсигерама, царя емесскаго [5]). Другой сынъ Аристоула Агриппа обручилъ старшую свою дочь Маріамну съ Архелаемъ, сыномъ Хелькія, а меньшую Друзиллу съ Епикратомъ, сыномъ Антіоха, царя камагенскаго [6]). Впослѣдствіи Маріамна дѣйствительно вышла за Архелая, но потомъ развелась съ нимъ и вступила во второй бракъ съ знатнымъ и богатымъ александрійцемъ Димитріемъ, между тѣмъ Друзилла вышла замужъ не за обрученнаго съ нею Епикрата, а за другого и именно за Азиза, царя емесскаго; по прошествіи же нѣкотораго времени, она, по примѣру сестры, оставила своего мужа и заключила новый бракъ съ извѣстнымъ Феликсомъ, правителемъ Іудеи [7]). Дочь Маріамны отъ перваго брака Вереника, по смерти своего мужа, снова вступила въ супружество съ Полемономъ, царемъ киликійскимъ, который, женившись на ней изъ-за богатства, скоро удалилъ ее, послѣ чего она впала въ распутство [8]). Александръ, правнукъ Ирода В., женился на дочери Антіоха, царя камагенскаго, Іотапѣ [9]) и др.

Такимъ образомъ, не смотря на запрещеніе законодателемъ брачныхъ союзовъ съ иноплеменниками, Израильтяне не переставали вступать съ ними въ брачныя сношенія, съ мужской и женской стороны, во все послѣ-моисеевское время. Мало того,—оправдались и опасенія законодателя, легшія въ

---

[1]) Ant. XVIII, 13, 4. ср. Iud. Bell. II, 7. 4.
[2]) Ant. XVIII, 5, 1, 4.
[3]) Ibid. 5, 4.
[4]) Этотъ Аристоулъ былъ сыномъ Вереники, жены Ирода В.
[5]) Ant. 5, 4.
[6]) XIX, 9, 1.
[7]) XX, 7, 1, 2.
[8]) Ibid. 7, 3.
[9]) XVIII, 5, 4.

основаніе брачнаго запрещенія по отношенію къ Хананитянамъ: „дабы дочери ихъ, блудодѣйствуя въ слѣдъ боговъ своихъ, не ввели и сыновъ твоихъ въ блуженіе въ слѣдъ боговъ своихъ“ [1]). Какъ только Израильтяне уклонились во время судей отъ мудрыхъ его постановленій „и брали дочерей ханаанскихъ себѣ въ жены и своихъ дочерей отдавали за сыновей ихъ“, то пагубныя слѣдствія этого не замедлили сказаться въ томъ, что они „служили богамъ ихъ—Вааламъ и Астартамъ“ [2]). Какъ брачныя связи Евреевъ съ иноплеменницами прямо и непосредственно вели къ идолопоклонству, показываетъ примѣръ Гедеона. Этотъ великій судья, разрушившій жертвенникъ Вааловъ [3]), омрачилъ славу своихъ подвиговъ тѣмъ, что изъ золотыхъ серегъ, данныхъ ему въ награду за побѣды, сдѣлалъ ефодъ, и тѣмъ далъ поводъ къ идолослуженію [4]). Слабость, необъяснимая въ великомъ человѣкѣ. Но если мы вспомнимъ, что у него было 70 сыновей, и слѣдовательно очень много женъ [5]), и если поставимъ его въ параллель съ еще болѣе великимъ Соломономъ, котораго жены — иноплеменницы вовлекли въ идолопоклонство, — то слабость Гедеона найдетъ свое естественное объясненіе въ брачныхъ связяхъ его съ язычницами. Но идолопоклонство влекло за собой ослабленіе политическаго организма, безсиліе, которымъ и пользовались соблазнители во вредъ соблазненнымъ. И послѣ этого времени были случаи, когда женщины иноплеменницы и въ замужествѣ за Израильтянами не переходили въ іудейство, оставаясь почитательницами своихъ боговъ, и даже нарушали законъ Моисеевъ прямымъ образомъ, распространяя идолослуженіе среди Израиля. Таковы

---

[1]) Исх. 34, 15, 16. ср. Втор. 7, 3, 4.

[2]) Суд. 3, 6, 7.

[3]) 6, 28.

[4]) 8, 24—27.

[5]) ст. 30.

жены Соломона, приведшія его къ паденію [1]), жена Ахава, сидонянка [2]), жена вавилонскаго іудея Анилея, одного изъ главныхъ полководцевъ пареянскаго царя Артабана [3]) и др. Быть можетъ подобные брачные связи съ иноплеменницами ускорили наступленіе плѣна и затѣмъ потерю національно-политической самостоятельности.

Не смотря однакоже на то, что во все теченіе библейскаго времени послѣ изданія законодательства смѣшанные браки практиковались среди Израильтянъ въ довольно значительныхъ (въ особенности во времена послѣ плѣна) размѣрахъ, тѣмъ не менѣе на пространствѣ этого времени, какъ и въ періоды патріарховъ и Моисея, высказывались сильныя неудовольствія лучшихъ изъ Евреевъ противъ такихъ браковъ до тѣхъ поръ, пока не положенъ былъ конецъ этому злу.

Такъ, І. Навинъ съ особенною силою настаиваетъ въ своемъ завѣщаніи Израильтянамъ на осторожности ихъ касательно брачныхъ связей съ Хананеями: „если вы, говоритъ онъ, пристанете къ оставшимся изъ народовъ сихъ, т. е. Хананеевъ,... и вступите въ родство съ ними,—то знайте, что Господь Богъ вашъ не будетъ уже прогонять отъ васъ народы сіи, но они будутъ для васъ петлею и сѣтью, бичемъ для ребръ вашихъ и терномъ для глазъ вашихъ, доколѣ не будете истреблены изъ сей доброй земли, которую далъ вамъ Господь Богъ вашъ“ [4]). Безъ сомнѣнія, что изъ желанія

---

[1]) 3 Цар. II, 4.

[2]) 16, 31. Это—извѣстная Іезавель, дочь Еөваала, царя Сидонскаго Еөваалъ есть упоминаемый у І. Флавія (Ant. VIII, 13, 1) Ἰθόβαλος, царь Тира и Сидона и жрецъ Астарти, который, убивши своего брата Фелеса, вступилъ на престолъ. Іезавель была достойною дочерью своего отца—братоубійцы и языческаго жреца.

[3]) Ant. XVIII, 9. 5. Нужно замѣтить, что эти и подобные случаи не противорѣчатъ въ законѣ указанной цѣли пріобрѣтенія прозелитовъ религіи Іеговы, т. ч. они въ исторіи являются преимущественно въ эпохи паденія закона, слѣд. никакъ не могутъ быть выраженіемъ его идеи.

[4]) 23, 12, 13.

предупредить возможность смѣшенія съ иноплеменниками, Навинъ повелѣваетъ истреблять въ числѣ прочей добычи и женъ всѣхъ тѣхъ народовъ, которыхъ онъ покоряетъ. О такомъ истребленіи мы знаемъ напр. при завоеваніи Іерихона [1]), Гая [2]) и другихъ городовъ. Въ періодъ судей брать женъ изъ дочерей необрѣзанныхъ считалось дѣломъ предосудительнымъ. Благочестивые родители Сампсона заявляютъ протестъ противъ того, что этотъ послѣдній „идетъ взять жену у Филистимлянъ необрѣзанныхъ“ [3]). Да и самъ Сампсонъ беретъ себѣ жену изъ дочерей филистимскихъ болѣе для того, чтобы найти въ этомъ бракѣ удобный случай или поводъ отомстить Филистимлянамъ, господствовавшимъ въ то время надъ Израилемъ [4]). Смѣшеніе Іуды съ жившими среди и вокругъ него народами, ведшее къ идолопоклонству, признается причиной порабощенія его этими народами [5]). По объясненію Мидраша [6]), ближайшій родственникъ Руѳи отказывается отъ брака съ нею, между прочимъ, потому, что она была моавитянкой. По нему въ безвременной кончинѣ обоихъ сыновей Елимелеха всѣ видѣли наказаніе Божіе, постигшее ихъ за незаконныя брачныя связи съ Моавитянками, остававшимися идолопоклонницами. Указанный родственникъ отказывается отъ вступленія въ бракъ съ моавитянкою, не желая чрезъ него навлечь подобнаго несчастія и на свою семью. Соломонъ порицается за то, что бралъ женъ изъ язычницъ [7]). Что сердце

[1]) 6, 20.

[2]) 8, 25.

[3]) Суд 14, 3.

[4]) 15, 4 ср. 15, 3 и д. „Ни чувственная страсть, пишетъ бл. Ѳеодоритъ, ни незнаніе закона, но желаніе сдѣлаться спасителемъ и освободителемъ своего отечества отъ враговъ опредѣляетъ его на этотъ брачный выборъ (Quaest. 21 in Iud).

[5]) Суд. 3 гл.

[6]) Ruth. Rabba 35-a см. Zschokke, Bib. Fr. s. 214.

[7]) Впрочемъ, порицается онъ собственно не за то, что бралъ въ жены язычницъ вообще, а за то, съ одной стороны, что между другими бралъ многихъ и изъ народовъ запрещенныхъ, приверженныхъ самому грубому виду

его склонилось къ инымъ богамъ, и при дворѣ явился цѣлый идолопоклонническій культъ—все это приписывается единственно вліянію языческихъ женъ [1]). Служеніе царя Ахава Ваалу и Астартѣ и широкое распространеніе этого идолослуженія въ народѣ ставится въ причинную зависимость отъ женитьбы его на сидонянкѣ [2]). Быть можетъ неудовольствіемъ сыновъ Израиля противъ смѣшанныхъ браковъ объясняется то обстоятельство, что весьма немногіе изъ послѣдующихъ еврейскихъ царей вступали въ такіе браки. Между 19 царями царства израильскаго, время правленія которыхъ продолжалось 241 годъ, исторія называетъ лишь одного Ахава, женившагося на язычницѣ; а между 20 іудейскими царями, которые всѣ вмѣстѣ правили 393 года, дѣлаетъ исключеніе развѣ только Іорамъ сынъ Іосафатовъ, введшій нечестивую Гоѳолію въ свой домъ, а съ нею и язычество въ свое царство.

Послѣ плѣна смѣшанные браки, какъ извѣстно, усилились до того, что грозили существованію самой народности, а съ нею и религіи, и потому протесты противъ этихъ браковъ стали раздаваться еще сильнѣе. Опытное знаніе худыхъ

идолопоклонства, какъ напр. изъ Хеттеянъ (3 Цар. 11, 1; ср. Исх. 34, 15, 16 Втор. 7, 1—4), а съ другой—за то, что эти языческія жены его оставались язычницами, упорно отказываясь отъ вступленія въ религію Іеговы. Могли порицать Соломона и за то, что любовь его къ язычницамъ проистекала не изъ желанія имѣть многочисленное потомство, какъ это можно сказать о патріархахъ, а изъ чувственной страсти (Августинъ, Cont. Faust. l. 22, cp. 82).

[1]) 3 Цар. II, I, и д. Такъ какъ здѣсь дочь фараона ясно противополагается другимъ языческимъ женамъ Соломона, которыя „склонили сердце его къ инымъ богамъ", то порицаніе этихъ послѣднихъ не касается египетской царевны, о которой нѣкоторые полагаютъ (см. Zschokke, Bibl. F. s. 253). что будто бы она возвратилась къ своему идолопоклонству. Наше заключеніе подтверждается и тѣмъ, что С. въ первые годы своего царствованія, когда уже женатъ былъ на ней, настолько вѣрно чтилъ Іегову, что не потерпѣлъ бы въ своемъ домѣ идолослуженія.

[2]) 3 Цар. 16, 31 и д.

послѣдствій для націи и вѣры отъ такихъ браковъ[1]) служило основаніемъ для этихъ протестовъ. Въ этомъ отношеніи прежде всего заслуживаютъ особеннаго вниманія дѣйствія Ездры и Неемiи, направленныя къ удаленію иноплеменныхъ женъ изъ общества Израилева. Считаемъ не лишнимъ предложить нѣкоторыя подробности относительно этого важнаго предмета.

Первымъ важнымъ дѣломъ Ездры по прибытіи въ Іерусалимъ было расторженіе смѣшанныхъ браковъ. Не успѣлъ еще Ездра успокоиться отъ пути и вступить въ должность учителя и возстановителя на началахъ закона Моисеева религіозно-нравственной жизни въ новоустроенной израильской общинѣ, какъ „начальствующіе" [2]), не одобрявшіе смѣшанныхъ браковъ, донесли ему, что „сѣмя святое" [3]) смѣшалось съ иноплеменниками [4]). Ездра былъ пораженъ этимъ извѣстіемъ, потому что видѣлъ въ этомъ нарушеніе закона и, зная хорошо исторію своего народа, предвидѣлъ могущія произойти отсюда худыя послѣдствія. Его охватили глубокая скорбь и раздраженіе [5]), и въ такомъ состояніи духа сидѣлъ онъ до

---

[1]) Суд. 3, 6. Соломонъ.

[2]) השרים. Кто были эти השרים (съ опред. членомъ)? Грецъ (см. Geschichte der Israelit. Bd. II, Hälft. II, s. 120) вм. этого слова читаетъ המשררים, пѣвцы, которые, по его мнѣнію, какъ ревностные хранители чистоты еврейскаго языка и древней свящ. письменности, старались избѣгать смѣшанныхъ браковъ. Мнѣніе это повидимому подтверждается тѣмъ, что изъ класса пѣвцовъ Ездра упоминаетъ (10, 24) лишь объ одномъ левитѣ, женившемся на иноплеменницѣ.

[3]) זרע הקדש, т. е. члены призваннаго къ святости народа Божія (см. Исх. 19, 5, 6). Названіе взято изъ Исх. 6, 13, гдѣ прошедшій суровую историческую школу очистительныхъ наказаній и испытаній остатокъ народа избраннаго названъ „святымъ сѣменемъ".

[4]) Ездра 9, 1, 2.

[5]) Ст. 3. Разодраніе нижней и верхней одежды было знакомъ безутѣшной и болѣзненной печали (см. І. Нав. 7, 6. ср. Лев. 10, 6). Рваніе волосъ на головѣ и бородѣ служило выраженіемъ сильнаго нравственнаго раздраженія (Неем. 13, 25); отъ этого должно различать остриженіе головы въ печали (Іовъ 1, 20).

вечерней жертвы, между тѣмъ собрались къ нему „всѣ, убоявшіеся словъ Бога Израилева по причинѣ преступленія переселенцевъ“ [1]). Во время жертвоприношенія Ездра всталъ съ мѣста сѣтованія, палъ на колѣни и, воздѣвъ свои руки, отъ лица всего общества началъ излагать предъ Богомъ въ высшей степени трогательное исповѣданіе во грѣхахъ: сказавши о томъ, что народъ, не исправившійся даже подъ тяжкими ударами судьбы, снова впалъ въ древнюю грѣховность, не смотря на то, что Господь „склонилъ къ нему милость царей персидскихъ“, онъ взываетъ: „неужели мы опять будемъ нарушать заповѣди Твои и вступать въ родство съ этими отвратительными народами? Не прогнѣваешься ли Ты на насъ даже до истребленія „насъ“, такъ-что не будетъ уцѣлѣвшихъ, и не будетъ спасенія“? [2]). Это исповѣданіе Ездры, сопровождаемое плачемъ, тронуло „стекшееся къ нему весьма большое собраніе Израильтянъ, мужчинъ, женщинъ и дѣтей“, которое также стало плакать, желая тѣмъ какъ-бы смыть темное пятно своей исторіи [3]). Подъ вліяніемъ минуты всеобщаго раскаянія выступилъ одинъ изъ присутствовавшихъ, нѣкто Шеханія, сынъ Іехіила изъ сыновей Еламовыхъ, и сказалъ Ездрѣ, что дѣло еще можно исправить и что даже самъ народъ поможетъ въ этомъ. „Заключимъ теперь, продолжалъ Шеханія, завѣтъ съ Богомъ нашимъ, что... мы отпустимъ „отъ себя“ всѣхъ женъ (иноплеменныхъ) и дѣтей, рожденныхъ ими,—и да будетъ по закону“! Сказавши это, онъ настаивалъ, чтобы самъ Ездра взялся за дѣло и дѣйствовалъ по личному усмотрѣнію [4]). Послѣ этого Ездра всталъ и взялъ отъ „начальствующихъ надъ священниками, левитами и всѣмъ Израилемъ“ клятву въ томъ, что они сдѣлаютъ такъ, какъ обѣщали устами Шеханіи; клятва дана была на-

---

[1]) Ст. 4.

[2]) 5—15.

[3]) Graetz, Geschiche der Israelit, Bd. II, Hälft. II, s. 132.

[4]) 10, 1—4.

родомъ. Въ двадцатый день девятаго мѣсяца [1]) объявлено было собраніе всего народа въ Іерусалимѣ подъ опасеніемъ конфискаціи имущества [2]) и отлученія отъ общества за неявку въ теченіе трехъ дней [3]). Въ назначенное время народъ собрался „на площади у дома Божія". Ездра обратился къ собравшимся съ сильною обличительною рѣчью, разъяснилъ имъ совершенное ими преступленіе и требовалъ, чтобы они открыто признались въ своемъ грѣхѣ и отдѣлили себя отъ народовъ земли и особенно отъ своихъ иноплеменныхъ женъ [4]). Все собраніе громко отвѣчало: „какъ ты сказалъ, такъ и сдѣлаемъ", заявивъ однакоже при этомъ, что они въ это неблагопріятное дождливое время не могутъ долго оставаться въ Іерусалимѣ, пока не закончено будетъ все дѣло. Вслѣдствіе этого было охотно принято предложеніе собранія назначить особый совѣтъ или комиссію для надлежащаго изслѣдованія дѣла. Комиссія, во главѣ которой стоялъ самъ Ездра, въ теченіе трехъ мѣсяцевъ закончила возложенную на нее задачу [5]). Примѣръ въ удаленіи отъ себя иноплеменныхъ женъ, по требованію комиссіи, должны были показать сыновья и братья первосвященника Іисуса, которые, отпустивши ихъ, исповѣдали свой грѣхъ и принесли узаконенную [6]) жертву вины; за ними послѣдовали и остальные священники и левиты, а равно и простой народъ. Въ 10, 18—43 Ездра представляетъ

---

[1]) Девятый мѣсяцъ (ст. 9) соотвѣтствуетъ нашему декабрю, слѣд. падаетъ на дождливое и холодное время года на востокѣ (ср. ст. 13. см. Keil und Delitzsch, Bib. Comm. Th. V, s. 481).

[2]) Подъ заклятіемъ имущества (10, 8) здѣсь должно разумѣть не уничтоженіе, которое предписывается по отношенію къ заклятому имуществу города, впавшаго въ идолопоклонство (Втор. 13, 13—17), но изъятіе имущества во владѣніе храма по аналогіи съ Лев. 27, 28.

[3]) 10, 7—9.

[4]) Ст. 10, 11.

[5]) Ст. 12—18. Комиссія начала свои засѣданія „съ перваго дня десятаго мѣсяца", а закончила „къ первому дню перваго мѣсяца" въ новомъ году; слѣд. засѣданія ея продолжались три мѣсяца.

[6]) Лев. 5, 15.

списокъ тѣхъ семействъ, которыхъ постигло это несчастіе. Оказалось, что въ смѣшанныхъ бракахъ состояло 17 священниковъ [1]), 10 левитовъ и 25 человѣкъ изъ народной массы. „Всѣ сіи, заключаетъ Ездра, взяли за себя женъ иноплеменныхъ; и нѣкоторыя изъ сихъ женъ родили имъ дѣтей“ [2]). Замѣчаніе, что между удаленными женами были и такія, которыя уже родили дѣтей, не лишнее, но прибавлено для того, чтобы показать, какъ настойчиво дѣйствовали въ этомъ случаѣ. Удалить жену, уже имѣющую дѣтей, очевидно, труднѣе, нежели расторгнуть бездѣтный бракъ [3]).

Но при всѣхъ рѣшительныхъ мѣрахъ Ездры и другихъ сочувствовавшихъ ему ревнителей закона, не всѣ однако же смѣшанные браки были расторгнуты. Это видно уже изъ того, что въ означенномъ спискѣ нѣтъ упоминанія, напр., о сыновьяхъ Араховыхъ и Верехіи, которые продолжали оставаться въ родствѣ съ аммонитскимъ рабомъ Товіею [4]). Нѣкоторые изъ любви къ семейству и изъ уваженія къ жениннымъ родственникамъ, съ которыми они находились въ дружественныхъ сношеніяхъ, оказывали противодѣйствіе постановленнымъ Ездрою правиламъ. Среди Іудеевъ несомнѣнно существовала партія, смотрѣвшая болѣе снисходительно на смѣшанные браки и потому не вполнѣ одобрявшая постановленіе Ездры. Одни, безъ сомнѣнія, подчинились его постановленію только изъ страха наказанія; другіе несомнѣнно даже предпочли прервать связи съ своимъ народомъ, чтобы сохранить связь съ своею семьею.

---

[1]) Изъ сопоставленія съ 2, 23—39 открывается, что ни одинъ изъ родовъ священническихъ, возвратившихся съ Зоровавелемъ, не былъ свободенъ отъ вины, за которую постигло семейное горе.

[2]) Ст. 44.

[3]) Keil. ud. Comm. Th. II, s. 485.

[4]) Неем. 6, 18. Этотъ аммонитянинъ состоялъ въ двойномъ свойствѣ съ іудейскими семействами: самъ онъ былъ зятемъ Шеханіи, сына Арахова, а его сынъ Іохананъ женился на дочери Мешуллама, сына Верехіи. Вѣроятно, въ виду сближенія съ іудейскими родами, онъ присвоилъ себѣ еврейское имя Товіи, а противники въ насмѣшку называли его „аммонитскимъ рабомъ“.

Вотъ почему Неемія, по прибытіи въ Іерусалимъ, спустя уже 25—30 л. со времени расторженія смѣшанныхъ браковъ Ездрою, не мало нашелъ „Іудеевъ, которые брали себѣ женъ изъ азотянокъ, аммонитянокъ и моавитянокъ“,—и дѣтей, происшедшихъ отъ этихъ браковъ, которыя „въ половину говорили по-азотски, или языкомъ другихъ народовъ, и не умѣли говорить по-іудейски“ [1]). Послѣднее обстоятельство было тѣмъ болѣе прискорбнымъ, что еврейскій языкъ въ новоустроенной іудейской общинѣ имѣлъ значеніе языка священнаго, такъ какъ на немъ составленъ былъ законъ, говорили и писали пророки. Неемія не настаивалъ упорно на немедленномъ расторженіи смѣшанныхъ браковъ, а только „заклиналъ мужей Богомъ, чтобы они не отдавали дочерей своихъ за сыновей ихъ, и не брали дочерей ихъ за сыновей своихъ и за себя“, приводя имъ на память тяжкіе грѣхи, совершенные ими. Если могущественный царь Соломонъ, какъ бы такъ говорилъ Неемія, не имѣлъ силы противодѣйствовать вліянію иноземныхъ женъ, и если онъ, любимецъ Бога, не могъ устоять противъ грѣха, въ который ввели его эти жены, то что сказать о васъ, дѣлающихъ столь великое зло! [2]).

Затѣмъ Неемія тогда же увидѣлъ, что „одинъ изъ сы-

---

[1]) Неем. 13, 23, 24. Изъ того обстоятельства, что часть дѣтей, происшедшихъ отъ браковъ съ иноплеменницами, „не умѣла говорить по-іудейски“, но „въ половину говорила по-азотски, или языкомъ другихъ народовъ“, къ которымъ принадлежала мать, съ достаточною вѣроятностію можно заключить, что отцы этихъ дѣтей жили не въ Іерусалимѣ или его окрестностяхъ, но на границахъ, по сосѣдству съ народами, къ которымъ принадлежали жены ихъ. Азотскій или филистимскій языкъ по Гитцигу (Urgeschichte u. Mythol. der Philisthäer) принадлежитъ къ группѣ языковъ индогерманскихъ. Языки Аммонитянъ и Моавитянъ были семитскіе, но, представляя собой странную смѣсь, состоящую изъ арамейскаго, куѳейскаго или кушитскаго и др. элементовъ, до того отличались отъ еврейскаго діалекта (который чрезъ принятіе во время вавилонскаго плѣна сторонвихъ элементовъ только расширился и обогатился, сохраняя въ то же время свой первоначальный характеръ), что можно было считать ихъ за языки иноплеменниковъ (см. Keil ud Delitzsch, Bibl. Commentar, Th. V, s. 596—7. ср. Graetz, Geschichte der Israeliten, Bd II, Hälff. II. s. 120.

[2]) Ст. 25—27.

новей Іоіады, сына великаго священника Еліашива, былъ зятемъ Санаваллата, Хоронита"[1]). Съ первосвященническимъ сыномъ поступилъ онъ строже, „прогнавши его отъ себя"[2]). Хотя причина такого строгаго обращенія съ нимъ не указывается, но, очевидно, она заключается въ томъ, что онъ былъ зятемъ Санаваллата, т. е. находился въ бракѣ съ дочерью столь враждебно настроеннаго къ Неемія и вообще къ іудейскому народу Хоронитянина[3]), и не хотѣлъ подчиниться требованію Неемія удалить отъ себя иноплеменную жену[4]). Заручившись царскимъ полномочіемъ, Неемія въ данномъ случаѣ долженъ былъ дѣйствовать силою гражданской власти. Ибо этотъ бракъ былъ „опороченіемъ священства и завѣта священническаго и левитскаго"[5]), т. е. находился въ противорѣчіи съ святостью священническаго сана. Вотъ почему законъ предписывалъ первосвященнику заключать бракъ только съ дѣвицей „изъ народа своего"[6]). Правда, „одинъ изъ сыновей Іоіады", женившійся на дочери Санаваллата, какъ меньшій сынъ Іоіады[7]), не былъ предполагаемымъ кандидатомъ на первосвященническую должность, слѣд. состоялъ только простымъ священникомъ, тѣмъ не менѣе къ первосвященнику находился онъ въ такомъ близкомъ отношеніи, что чрезъ бракъ съ язычницей не могъ не „опорочить священства", а съ нимъ и „священническаго завѣта",—не того „завѣта священства вѣчнаго", который данъ былъ Богомъ

---

1) Ст. 28. На основаніи темнаго названія „Хоронитъ" трудно опредѣлить дѣйствительное происхожденіе Санаваллата. 4, 2 повидимому указываетъ на самарянское происхожденіе его. І. Флавій (Ant. XI, 7, 2) называетъ его куѳеяниномъ.

2) Ст. 28.

3) 2, 10, 19; 4, 1, 2; 6, 1 и д.

4) Keil ud. D. Bibl. Comm. Th. V s. 597.

5) Ст. 29.

6) Лев. 21, 14.

7) Старшій сынъ носилъ названіе отца (см. Iohanan, 12, 11).

Финеесу за его ревность [1]), но того завѣта, который Малахія называетъ „завѣтомъ Левія" [2]), т. е. завѣтомъ священниковъ и левитовъ. По этому послѣднему завѣту, заключенному Богомъ съ колѣномъ Левія, колѣно это избрано Имъ для того, чтобы представитель его Ааронъ, вмѣстѣ съ сыновьями своими, „былъ священникомъ Ему" [3]). Согласно съ этимъ-то завѣтомъ священники „должны быть святы Богу своему", избравшему ихъ служителями и раздаятелями Своей милости [4]).—Сказавши о своемъ строгомъ обращеніи съ первосвященническимъ сыномъ, зятемъ Санаваллата, Неемія, замѣчаетъ: „такъ очистилъ я ихъ (Іудеевъ) отъ всего чужеземнаго [5]). При разсмотрѣніи энергическихъ мѣръ Ездры и Нееміи, на-

---

[1]) Чис. 25, 12, 13.

[2]) 2, 8.

[3]) Исх. 28, 1.

[4]) Совершенно подобный изложенному фактъ передаетъ І. Флавій (Ant. XI, 7, 2; 8, 2), что именно братъ первосвященника Іаддая, по имени Манассія, женился на Никазѣ, дочери самарянскаго намѣстника Санаваллата, куѳеянина, что онъ, когда іудейскіе старѣйшины лишили его за это священства, построилъ на горѣ Гаризинъ, при содѣйствіи своего тестя, храмъ, подобный іерусалимскому, и что, наконецъ, многіе священники и другіе Іудеи изъ подражанія ему также вступили въ незаконныя сожительства. При всѣхъ различіяхъ, усматриваемыхъ въ этомъ разсказѣ Іосифа Флавія, сдвали можно допустить, что предметомъ его было не тоже самое событіе, о которомъ говоритъ Неемія въ своей книгѣ. Мнѣніе древнихъ богослововъ, раздѣляемое еще Петерманомъ (см. Art. Samaria въ Herzog's Real-enc. XIII, s. 366 и д.) и, между прочимъ, нашимъ преосвященнымъ митрополитомъ м. Филаретомъ (Начерт. церковно-библейск. исторіи, 1866 г., стр. 314, примѣч. б.), что было два Санаваллата, первый во время Нееміи, а второй,—спустя цѣлое столѣтіе въ началѣ царствованія Дарія Кодомана и въ концѣ царствованія Александра Македонскаго,—и было два зятя изъ первосвященнической фамиліи,—представляется невѣроятнымъ, тѣмъ болѣе, что отнесеніе разсматриваемаго факта ко времени Дарія Кодомана и Александра Великаго связывается у Флавія съ его хронологическими комбинаціями, которымъ, вообще говоря, мало довѣряютъ (см. Keil ud Delitzsch, Bibl. Commentar, Th. V. s. 598). Такъ напр. по Флавію (Ant. XI, 5, 7) Неемія идетъ въ Іерусалимъ не въ 20 годъ Артаксеркса (Неем. 2, 1), а въ 25 годъ царя Ксеркса, который, между тѣмъ, царствовалъ всего лишь 20 лѣтъ.

[5]) 13, 30.

правленныхъ къ расторженію смѣшанныхъ браковъ, естественно возникаетъ вопросъ объ отношеніи ихъ къ закону Моисея.

Повидимому, эти мѣры превышаютъ даже требованіе закона [1]); послѣдній, какъ мы видѣли, безусловно и вполнѣ (съ мужской и женской стороны) запрещалъ только браки съ Хананитянами [2]). Дѣвица, захваченная на войнѣ, не принадлежавшая къ „народамъ земли“ и вмѣстѣ съ тѣмъ вступившая въ религію Іеговы, по истеченіи извѣстнаго времени, могла стать женой израильскаго воина [3]). Но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что Ездра и Неемія, издавая повелѣніе о расторженіи безусловно всѣхъ смѣшанныхъ браковъ, не только съ Хананитянами, но и Моавитянами, Аммонитянами, Египтянами, Филистимлянами, Аморреями и др. [4]), обращали вниманіе не столько на букву, сколько на духъ закона,—чтобы „святое сѣмя“ чрезъ смѣшеніе съ язычниками не заразилось мерзостями ихъ [5]),—который дѣлалъ необходимымъ распространеніе запрещенія безусловно на всѣхъ иноплеменниковъ. При тогдашнихъ обстоятельствахъ, когда въ только-что устроенное израильское общество съ особенною силою стало вторгаться язычество, дѣйствовать по духу закона, а не по его буквѣ, было дѣломъ первой необходимости. Уже большое число иноплеменныхъ женъ въ новоустроенной израильской общинѣ подвергало ее опасности впасть въ идолопоклонство. Далѣе,—тогдашней язычницѣ было больше возможности и удобства заявить о своемъ языческомъ сознаніи, чѣмъ во всякое другое время, потому что народъ, въ который она вступала, находился въ уничиженіи, а сооб-

[1]) Нѣкоторые, какъ напримѣръ Гретцъ (Geschichte der Israeliten, Bd. I:, Hälft. II, s. 133), дѣйствительно такъ и думаютъ, обвиняя Ездру въ ригоризмѣ, не согласномъ съ закономъ.

[2]) Исх. 34, 15, 16.

[3]) Втор. 21, 10—14.

[4]) Ездр. 9, 1 и д. ср. Неем. 13, 24, 25.

[5]) Езд. 9, 1 2. Неем. 13, 29. ср. Исх. 34, 15, 16.



щеніе ея съ своими соотечественниками не представляло въ то время никакихъ затрудненій. Дѣло въ томъ, что Іудеи и языческіе народы одинаково были подданными Персовъ и потому дѣла тогда обстояли совершенно иначе, нежели во время самостоятельной государственной жизни Евреевъ, когда язычница, вступавшая въ брачную связь съ израильтяниномъ, не имѣла соприкосновенія съ язычествомъ [1]). При существованіи же въ разсматриваемое время вполнѣ свободнаго сообщенія иноплеменныхъ женъ съ своими родными угрожала опасность развести очагъ для язычества внутри самой общины. Такимъ образомъ дѣло шло о жизни и смерти избраннаго народа Божія, и Ездра, равно какъ и Неемія, стяжали славу народныхъ героевъ, между прочимъ, и тѣмъ, что въ виду великаго зла не остановились предъ рѣшительными мѣрами.

Но протесты противъ смѣшанныхъ браковъ высказывались Евреями времени плѣна и послѣ него и въ иной формѣ.

Обращаясь къ древней исторіи праотцевъ, Товитъ такъ увѣщеваетъ своего сына: „Не бери жены иноземной, которая не изъ колѣна отца твоего, ибо мы сыны пророковъ. Издревле отцы наши—Ной, Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ. Помни, сынъ мой, что всѣ они брали женъ изъ среды братьевъ своихъ" и т. д. [2]). Малахія грозитъ всякому, кто женится на дочери чужого бога, истребленіемъ изъ шатровъ Іаковлевыхъ даже и тогда, если онъ принесетъ жертву Господу Саваоѳу [3]). Противодѣйствіемъ бракамъ съ иноплеменниками объясняется то обстоятельство, что Ездра въ своей хроникѣ умалчиваетъ объ иностранныхъ женахъ своего и вмѣстѣ Божьяго любимца Соломона, строителя храма Іеговѣ. Языческое идолослуженіе, по нему, распространяется уже при его преемникѣ Ровоамѣ и, какъ кажется, потому, что матерью его была аммонитянка [4]).

---

[1]) Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alt. Bunde, Periode II, s 330—1.

[2]) 4, 12.

[3]) 2, 11, 12.

[4]) 3 Цар. 14, 22; ср. 2 Пар. 12, 13.

Такимъ образомъ, съ увеличеніемъ послѣ плѣна количества смѣшанныхъ браковъ, опасныхъ для религіи и нравственности, усилена была и строгость запрещенія ихъ, не изъ сверхзаконной, впрочемъ, ревности, но совершенно въ духѣ закона, такъ какъ браки съ иноплеменниками вели къ смѣшенію іудейства съ язычествомъ. Благодаря энергичнымъ мѣрамъ Ездры и Неемія, направленнымъ противъ смѣшанныхъ браковъ, слѣды эпигаміи въ іудействѣ становятся незамѣтными, по крайней мѣрѣ, до тѣхъ поръ, пока цари изъ династіи Иродовъ снова не начали вступать въ брачныя связи съ язычниками.

Общественное мнѣніе послѣдняго времени библейской исторіи также возставало противъ брачныхъ союзовъ съ иноплеменниками. Такъ, порицая Соломона, І. Флавій говоритъ: „онъ бралъ многихъ женъ изъ другихъ странъ, какъ напр. изъ Сидона, Тира, у Аммонитянъ и Идумеевъ, чѣмъ, нарушивъ предписанные Моисеемъ законы, запрещающіе вступать въ супружество съ иностранною женою, началъ изъ любви къ нимъ привыкать къ почитанію боговъ ихъ. И хотя законодатель запретилъ вступать въ бракъ съ такими женами для того самаго, чтобы Іудеи, возлюбивъ обряды ихъ, не оставили уставовъ отеческихъ,—и уклонившись отъ почитанія истиннаго Бога, не стали поклоняться богамъ чужимъ: однако Соломонъ, преданный страстямъ своимъ, не уважалъ этого запрещенія. Ибо кромѣ дочери египетскаго фараона имѣлъ онъ семьсотъ женъ и триста наложницъ, которыя не замедлили привести его къ своему суевѣрію и довести наконецъ до того, что изъ великой своей любви къ нимъ онъ принужденъ былъ принять самые обычаи ихъ“ [1]). По свидѣтельству того же І. Флавія, вавилонскіе Іудеи упрекали своего соотечественника пареянскаго полководца Анилея въ томъ, что онъ, „презрѣвъ отеческіе обычаи и законы“, вступилъ въ бракъ съ пареян-

[1]) Ant. VIII, 7, 5.

кою [1]). Далѣе, подъ вліяніемъ общественнаго мнѣнія, враждебно относившагося къ смѣшаннымъ бракамъ, въ качествѣ непремѣннаго условія для заключенія такихъ браковъ и теперь обыкновенно требовалось, согласно съ духомъ ветхозавѣтнаго закона, принятіе иноплеменниками іудейства или обрѣзанія. Такое условіе находимъ, напр., при заключеніи обрученія сестры Ирода В. Соломіи съ аравитяниномъ Силеемъ [2]),—при бракосочетаніи Друзиллы, дочери Агриппы В., съ Азизомъ, царемъ емесскимъ [3]), Вереники, племянницы этой послѣдней, съ царемъ киликійскимъ [4]) и др. О враждебномъ отношеніи общественнаго мнѣнія къ бракамъ съ иноплеменниками говоритъ и Тацитъ, отмѣчая это какъ характеристическую особенность Іудеевъ своего времени [5]).

Талмудъ, этотъ кодексъ традицій послѣдняго библейскаго періода, также неблагопріятствовалъ заключенію смѣшанныхъ браковъ. Въ запрещеніи брачныхъ отношеній съ языческими иноплеменниками, съ одной стороны, онъ былъ строже закона Моисеева, а съ другой—снисходительнѣе его. Въ то время, какъ законъ Моисея безусловно и вполнѣ запрещалъ браки только съ Хананитянами,—Талмудъ распространилъ такое запрещеніе на всѣхъ языческихъ народовъ [6]). Но, съ другой стороны, Моисей въ своемъ запрещеніи брачныхъ союзовъ съ Хананитянами не дѣлаетъ никакого снисхожденія или послабленія, между тѣмъ какъ кодексъ Талмуда дозволяетъ и этому народу въ числѣ всѣхъ прочихъ языч-

---

[1]) XVIII, 9, 5. За смѣлое увѣщаніе оставить противозаконное супружество поплатились жизнію другъ и братъ Анилея.

[2]) XVI, 1, 6. Бракъ этотъ не осуществился потому, что Силлей отказался принять обрѣзаніе.

[3]) XX, 7, 1. Друзилла не вышла замужъ за Епикрата камагенскаго, съ которымъ была обручена своимъ отцемъ, вѣроятно, потому, что обрученный не согласился принять іудейское обрѣзаніе.

[4]) Ant. XX, 7, 3.

[5]) Hist. V, 5.

[6]) Kidduschin 68 в. срав. Maim. Jssure Bia, cap. XII, § 1.

никовъ вступленіе въ общество Господне, а слѣд. и въ брачное общеніе, въ качествѣ прозелитовъ. Безусловно дозволяются Талмудомъ браки лишь съ тѣми народами, которые „держатся истинъ естественнаго и всеобщаго богопознанія“ [1]).

Но хотя во всѣ времена исторіи ветхозавѣтныхъ Евреевъ высказывались неудольствія противъ смѣшанныхъ браковъ, тѣмъ не менѣе эта законная исключительность въ брачномъ вопросѣ иногда находила для себя противодѣйствіе.

Уже въ книгѣ Руѳь вѣетъ свободнымъ, снисходитель-

[1]) Jevam. 76 a. По толкованію Талмуда, на новыхъ народовъ не должно распространяться запрещеніе Евреямъ брачныхъ отношеній, потому что они, какъ и Іудеи, чтутъ Бога неба и земли. Однако раввины не согласны съ такимъ толкованіемъ Талмуда, или, лучше сказать, видятъ въ немъ недомолвку. Раввины говорятъ, что Талмудъ для вступленія въ бракъ требуетъ, въ качествѣ непремѣннаго условія, религіозной церемоніи, извѣстной подъ названіемъ Kiddoschin, и только въ томъ случаѣ бракъ имѣетъ религіозную санкцію, когда соблюдена эта церемонія; между тѣмъ, продолжаютъ они, этого не можетъ быть тамъ, гдѣ тою или другою брачною стороною не признается святость церемоніи. Въ такомъ случаѣ супруги могутъ разойтись, не прибѣгая необходимо къ формальному разводу; бракъ ихъ можетъ быть признанъ гражданска законнымъ, но никакимъ образомъ не можетъ имѣть религіознаго освященія. Поэтому вопросъ о смѣшанныхъ бракахъ между Іудеями и христіанами, неоднократно возникавшій въ новое время, не могъ быть рѣшенъ въ утвердительномъ смыслѣ и на парижскомъ съѣздѣ раввиновъ, собранномъ Наполеономъ въ 1807 году. Іудейская національность, вся ритуальная сторона ихъ жизни и брачные законы представляютъ, по словамъ Душака (Mos. talmud. Eherecht, s. 36), непреодолимое затрудненіе для утвердительнаго рѣшенія этого вопроса. На четвертомъ засѣданіи означеннаго съѣзда, бывшемъ 19 февраля того же года, было постановлено, что браки Іудеевъ съ христіанами могутъ быть признаны только въ качествѣ гражданскихъ союзовъ (см. Saalschutz, Das Mos. Recht, Th. II, s. 795). Вслѣдствіе этого Іудей, женившійся на христіанкѣ, не иначе можетъ быть разсматриваемъ своими соотечественниками, какъ если бы онъ заключилъ гражданскій бракъ съ іудеянкою. Однако на состоявшемся въ іюлѣ 1844 года первомъ съѣздѣ нѣмецкихъ раввиновъ большинствомъ голосовъ было опредѣлено: бракъ Іудеевъ съ христіанами, равно какъ и другими послѣдователями монотеистической религіи, не запрещается, если государственные законы дозволяютъ воспитывать дѣтей, рожденныхъ отъ этихъ браковъ, и въ іудейской религіи (см. Saalschutz, Mos. Recht. Th. II, s. 793—9. Mayer, Die Rechte der Israelit. Athener ud Römer, Bd. II, s. 315).

нымъ духомъ, чуждымъ такой исключительности. „Въ тѣ дни, когда управляли судьи“, такъ начинается эта книга, брачная чета изъ Виѳлеема, Елимелехъ и Ноеминь съ двумя своими сыновьями, вслѣдствіе голода переселилась въ землю моавитскую. Сыновья женились на моавитянкахъ Орфѣ и Руѳи. Послѣ того какъ мужъ и оба сына умерли на чужбинѣ, опечаленная вдова Ноеминь рѣшила возвратиться въ Виѳлеемъ; при этомъ обѣ ея снохи не хотѣли покинуть своей свекрови, не смотря на неоднократное убѣжденіе послѣдней остаться на своей родинѣ и снова выйти замужъ. Въ особенности привязалась къ Ноемини Руѳь. „Не принуждай меня, говорила она Ноемини, оставить тебя; куда ты пойдешь, туда и я пойду, и гдѣ ты жить будешь, тамъ и я буду жить; народъ твой будетъ моимъ народомъ, и твой Богъ моимъ Богомъ; и гдѣ ты умрешь, тамъ и я умру и погребена буду. Пусть то и то сдѣлаетъ мнѣ Господь, и еще больше сдѣлаетъ; смерть одна разлучитъ меня съ тобою“ [1]). И моавитянка Руѳь въ точности сдержала свое слово. По прибытіи въ Виѳлеемъ съ своею овдовѣвшею и обѣднѣвшею свекровью, она начала всячески заботиться о ней, собирая ежедневно на полѣ колосья позади жнецовъ. Ея самоотверженіе и безкорыстная любовь не могли остаться незамѣченными. Знатный землевладѣлецъ Воозъ, на обширныхъ поляхъ котораго Руѳь собирала колосья, восхвалялъ ее: „да воздастъ Господь за дѣло твое, и да будетъ тебѣ полная награда отъ Господа, Бога Израилева, къ которому ты пришла, чтобъ успокоиться подъ Его крылами“ [2]). Добросовѣстно работая въ теченіе всей жатвы, она явила себя вполнѣ достойною того, чтобы самой получить „пристанище“ (מנוח) [3]) во Израилѣ. Послѣ того какъ ближайшій родственникъ моавитянки Руѳи отказался отъ брака съ нею,

[1]) 1, 16, 17.
[2]) 2, 12.
[3]) 3, 1.

опасаясь чрезъ это навлечь несчастіе на свой домъ, Воозу выпало на долю, согласно съ закономъ, выкупить часть поля, принадлежавшую умершему Елимелеху, и тѣмъ самымъ взять Руѳь въ замужество. Во время ихъ бракосочетанія народъ взывалъ къ Воозу: „да сдѣлаетъ Господь жену, входящую въ домъ твой, какъ Рахиль и какъ Лію, которыя обѣ устроили домъ Израилевъ“ [1]). Ноеминь, израильская вдова, признала сына моавитянки Руѳи, которая для нея была лучше семи сыновей [2]), за своего собственнаго [3]). Родивши Воозу сына, моавитянка сдѣлалась родоначальницей великаго и благочестиваго царя Израилева Давида [4]). Руѳь, поэтому, есть первая прозелитка религіи Іеговы.—Идея книги очевидна. Автору хотѣлось поставить на видъ собственно два факта: что царскій родъ въ Израилѣ произошелъ отъ моавитянки, и что эта моавитянка, примкнувъ самымъ тѣснымъ образомъ къ израильскому народу и „успокоившись подъ крыломъ Бога“ Израилева, стяжала такія добродѣтели, которыя могли-бы служить украшеніемъ и израильтянки. Если такъ, то неужели между иноплеменницами, съ которыми Евреи вступали въ бракъ, и которыхъ должно было отвергать по одному тому, что онѣ иноплеменницы, не было такихъ, которыя походили бы на добродѣтельную Руѳь? И дѣти, рожденныя иноплеменными женами отъ іудейскихъ отцовъ, неужели должны быть отвергнуты, какъ языческія? Утвердительнаго отвѣта на эти вопросы не можетъ быть уже въ виду того, что въ такомъ случаѣ царь Давидъ, предокъ котораго женился на моавитянкѣ, не могъ бы принадлежать къ израильскому народу [5]). Ближайшій родственникъ Руѳи чрезъ бракъ съ мо-

---

[1]) 4, 11.
[2]) Ст. 15.
[3]) Ст. 17.
[4]) Ст. 17, 22.
[5]) Graetz, Geschichte der Israelit., Bd. II, Hälft. II, s. 138.

авитянкою не хочетъ подвергнуть опасности свое имя и свой родъ, не обративъ вниманія на то, что эта моавитянка находится подъ „крылами Бога“, любовью къ Которому искупила вину своей семьи,—и вотъ исторія не знаетъ имени указаннаго родственника Руѳи, такъ безсердечно поступившаго въ отношеніи къ ней, между тѣмъ какъ имя Вооза, благодаря вѣрѣ и любви Руѳи, сохранилось [1]).

Далѣе,—великіе пророки единогласно высказывались въ пользу входа языческихъ народовъ въ царство Божіе, а слѣд. и въ пользу ихъ браковъ въ границахъ этого царства. Такъ, Исаія, „евангелистъ ветхаго завѣта“, въ великомъ переворотѣ, имѣющемъ истребить толпу безбожниковъ и послѣдній остатокъ идолопоклонства, видитъ событіе, предназначенное въ планахъ Божіихъ для воспитанія и спасенія людей [2]). А пр. Іона въ языческой Ниневіи нашелъ такую вѣру, какой и самъ не ожидалъ, и какой не находили пророки среди самого Израиля.

Что люди ветхозавѣтнаго закона по временамъ оказывали противодѣйствіе тому же закону, запрещающему браки съ иноплеменниками,—въ этомъ нельзя не усматривать цѣли проложить путь слѣдующей великой истинѣ: между людьми „нѣтъ или, по крайней мѣрѣ, не должно быть ни эллина, ни іудея“ какъ въ жизненныхъ отношеніяхъ вообще, такъ и въ брачныхъ въ частности.

Смѣшанные браки запрещались ли другими древними народами?

Греки запрещали всякое вѣроисповѣдное различіе между супругами, потому-что правомъ гражданства пользовалась у нихъ только одна отечественная религія, которую, какъ такую, объявило само государство. Только граждане имѣли право заключать между собою законные браки; поэтому заключеніе

---

[1]) Zschokke, Bibl. Frauen, s. 214.

[2]) 42, 4 и д.

брачнаго союза между гражданкою и иностранцемъ или наоборотъ строго было запрещено, хотя отдѣльнымъ личностямъ предоставлялось право устраивать съ иностранками epigamin (concubium). Въ случаѣ, если иностранецъ, вопреки запрещенію, вступалъ въ бракъ съ гражданкою, то, кромѣ уплаты за преступленіе тысячи драхмъ, онъ со всѣмъ своимъ имуществомъ продавался съ публичнаго торга, и часть вырученныхъ денегъ давалась тому, кто заявлялъ о преступленіи въ Thesmodeten.—И Римляне только бракъ, заключенный между гражданами, называли connubium (бракъ гражданско-законный), между тѣмъ какъ бракъ между лицами, не пользовавшимися гражданскими правами, заключался лишь на основаніи такъ назыв. народнаго права. Но различіе въ вѣроисповѣданіи не составляло въ Римѣ препятствія для заключенія брака [1]).

Такимъ образомъ народы древности запрещали смѣшанные браки по соображеніямъ гражданскаго характера, тогда какъ древніе Евреи не дозволяли ихъ изъ религіозно-нравственныхъ основаній. Если же древніе Арабы, насколько можно судить по ученію корана, запрещали браки съ иноплеменниками другой религіи, то это объясняется родствомъ ихъ съ Евреями. Послѣдователи Магомета вступаютъ въ брачныя связи съ язычниками, т. е. политеистами, лишь тогда, когда послѣдніе обращаются въ исламъ [2]).

Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію запрещеній брачныхъ отношеній между самими Израильтянами. Эти запрещенія можно подраздѣлить на общія и спеціальныя.

Брачныя запрещенія общія, т. е. имѣющія силу для всего народа, почти исключительно исчерпываются запрещеніями браковъ въ различныхъ близкихъ степеняхъ родства.

---

[1]) Mayer, Die Rechte Israelit., Ath ud. Röm. Bd. II, s. 317.

[2]) Браки съ христіанами и Евреями Магометане дозволяютъ, что видно изъ словъ: „Вамъ позволено жениться на... получившихъ Писанія до васъ“ (Сур. V, 7).

Во времена патріарховъ, какъ мы знаемъ, существовалъ обычай заключать брачные союзы въ близкомъ родствѣ. Въ эти времена, при малочисленности еврейскаго племени, браки по необходимости не могли не заключаться между родственниками. Такъ жена Авраама Сарра была его сестрой со стороны отца [1]), хотя въ родословной Ѳарры она называется не дочерью его, а невѣсткою [2]). Исаакъ женатъ былъ на своей двоюродной сестрѣ [3]); Іаковъ въ одно и тоже время состоялъ мужемъ двухъ родныхъ сестеръ [4]) и др. [5]). Въ особенности въ это время было въ обычаѣ вступать въ бракъ съ двоюродною сестрою. Кромѣ приведенныхъ примѣровъ, это

[1]) Быт. 20, 12.

[2]) Быт. 11, 31. Родственное отношеніе Сарры къ Аврааму является нѣсколько непонятнымъ. І. Флавій (Ant. I, 6, 5), равно какъ нѣкоторые изъ древнихъ церковныхъ писателей (Августинъ, Contr. Faust. ср. 35 и др.), считаютъ Сарру за одно лице съ Иской, дочерью Арана (11, 29), имя котораго раньше стоитъ совершенно особнякомъ, предполагая, что Ѳарра имѣлъ двѣ жены, изъ коихъ первая родила Арана, а вторая—Нахора и Авраама; послѣдніе два, по этому предположенію, женились на дочеряхъ своего старшаго своднаго брата, и именно Нахоръ—на старшей Милкѣ, а Авраамъ—на младшей Искѣ или Саррѣ. Въ такомъ случаѣ слово בת дочь въ Быт. 20, 12 слѣдуетъ принимать, какъ это нерѣдко бываетъ, въ широкомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ внуки. Иска могла получить названіе Сарры—госпожи чрезъ свой бракъ съ Авраамомъ, ставшимъ послѣ смерти Арана старшимъ сыномъ Ѳарры и господиномъ дома (см. Kurtz, Geschicht. Alt. Bund. I, § 63. S. 198). Кромѣ того, Иска значитъ созерцаемая, п. ч. всѣ любовались ея красотой, что подходило бы къ Саррѣ (Быт. 12, 11). По этому мнѣнію, у Арана (а потому и у дочери его), точно также какъ и у Авраама, былъ одинъ и тотъ же отецъ, но не одна и та же мать. Другіе, напротивъ того, утверждаютъ, что Сарра дѣйствительно была сводною сестрою Авраама, потому что она вмѣстѣ съ нимъ имѣла одного отца Ѳарру, но иную мать. По свидѣтельству Евтихія (Annal. p. 64), матерью Авраама была Іуна, а Сарры—Товаита, съ которою Ѳарра вступилъ въ бракъ послѣ смерти Іуны. Если Сарра въ родословной Ѳарры названа его невѣсткой, то это просто объясняется тѣмъ, что она вышла изъ Ура съ Ѳаррою именно не какъ дочь (внучка), но какъ жена Авраама.

[3]) Быт. 24, 48.

[4]) 29, 18 и д.

[5]) 11, 29. Исх. 6, 20.

прямо доказывается словами Лавана къ своему племяннику: „лучше отдать мнѣ ее (Рахиль) за тебя, нежели отдать ее за другого кого“ [1]). А примѣръ брака Авраама и его слова къ Авимелеху: „да она (Сарра) и подлинно сестра мнѣ; она дочь отца моего, только не дочь матери моей, и сдѣлалась моею женою“ [2])—указываютъ на тô, что и женитьба на сводной сестрѣ въ патріархальное время была дѣломъ не менѣе обычнымъ.

Господствующій и какъ бы священный обычай патріарховъ брать женъ изъ среды своего родства вызывался тѣмъ же основаніемъ, какое заставляло ихъ избѣгать смѣшанныхъ браковъ, т. е. стараніемъ сохранить чистоту своей національности и религіи, ввѣренной имъ самимъ Богомъ. Кромѣ того, въ данномъ отношеніи не малое значеніе имѣлъ, какъ это замѣчено было нами и въ вопросѣ о полигаміи, почти всеобщій древне-восточный обычай вступать въ бракъ съ родственниками. Извѣстно, напр., что въ Египтѣ были дозволены закономъ брачныя отношенія съ родною и сводною сестрами и съ женою брата; бракъ съ родною сестрою даже былъ освященъ примѣромъ Озириса и Изиды [3]). Персы [4]), Индійцы и Ассиріяне [5]) дозволяли супружкое сожительство съ матерью, дочерью и сестрою.

Не смотря однако же на то, что въ патріархальное время брачныя отношенія въ близкихъ степеняхъ родства были въ обычаѣ, тѣмъ не менѣе и въ это время не всѣ эти отношенія считались позволительными. Приступая къ изложенію запрещеній брачныхъ союзовъ, законодатель предупреждаетъ, что онъ запрещаетъ эти союзы какъ обычные у Египтянъ и Хананеевъ [6]), слѣд. какъ не вполнѣ согласные съ нравствен-

[1]) Быт. 29, 19.

[2]) 20, 12.

[3]) Діод. Сиц. Hist. 1, 27.

[4]) Клим. Ал. Strom. III. Евсевій. Praep. ev. 6, 10.

[5]) Іерон. adv. Iovian 2, 7

[6]) Лев. 18, 3—25.

нымъ воззрѣніемъ своего народа. Когда Авраамъ и Исаакъ, повѣствуетъ Моисей, хотѣли скрыть, что Сарра и Ревекка—ихъ жены, они выдали ихъ за своихъ сестеръ, а когда Авимелехъ замѣтилъ Аврааму объ его желаніи скрыть истину, послѣдній отвѣчалъ: „да она и подлинно сестра мнѣ, она дочь отца моего, только не дочь матери моей, и сдѣлалась моею женою“ [1]). Изъ этого очевидно, что въ патріархальномъ правѣ бракъ съ сводною сестрою дозволялся, а съ родною запрещался. Мало того, во время патріарховъ даже высказывается сознаніе преступности браковъ близкихъ вообще. Постыдная связь Рувима съ наложницей отца сильно огорчила Іакова [2]), который за это кровосмѣшеніе лишилъ своего первенца правъ первородства [3]). Іуда вошелъ къ Ѳамари только потому, что не подозрѣвалъ въ ней своей невѣстки [4]), а узнавши, отъ кого забеременѣла Ѳамарь, онъ „не позналъ ея болѣе“, конечно, потому, что она жена его хотя бы и умершаго сына [5]).

Положительное и рѣшительное запрещеніе браковъ въ близкомъ родствѣ впервые встрѣчаемъ въ законодательствѣ Моисея. Съ размноженіемъ народа, когда уже легко можно было избѣжать браковъ съ родственниками, законодатель постановилъ, чтобы новые члены, входившіе въ извѣстную семью, были изъ чужого семейства.

Запрещеніе браковъ въ близкихъ степеняхъ родства иного характера, чѣмъ разсмотрѣнныя нами запрещенія брачныхъ связей съ иноплеменниками. Мы видѣли, что брачныя запрещенія послѣдняго рода идутъ возрастая, смотря по степени „уменьшенія“ религіозно-національнаго родства; напротивъ того, запрещенія браковъ съ родственниками идутъ возрастая, смотря по мѣрѣ „увеличенія“ родства.

---

1) Быт. 20, 12.
2) 35, 22.
3) 49, 4.
4) 38, 16.
5) Быт. 38, 26.

Запрещенія брачныхъ отношеній въ близкомъ родствѣ довольно многочисленны и излагаются главнымъ образомъ въ въ книгѣ Лев. 18 гл., 6 и д. 20, 11 и д. и отчасти Втор. 27, 20, 22, 23. Въ 20 г. Лев. изложены собственно наказанія за нарушеніе брачныхъ запрещеній.

Изложенію цѣлаго ряда запрещеній браковъ съ близкими родственниками предшествуетъ въ законѣ слѣдующее брачное запрещеніе общаго характера: „никто ни къ какой родственницѣ по плоти (שאר בשרו) не долженъ приближаться съ тѣмъ, чтобы открыть наготу: „Я Господь“ [1]). Разсмотримъ всѣ выраженія этого запрещенія.

Близкаго родственника законодатель называетъ Scheer basar или просто Scheer. Выраженія эти были предметомъ многихъ споровъ. Одни изслѣдователи [2]), отличая Scheer отъ Scheer basar, въ первомъ хотѣли видѣть только непосредственно родственную намъ личность, какъ напр., дѣтей, родителей и др., а въ послѣднемъ—родственниковъ, такъ сказать, посредственныхъ, хотя и близкихъ, напр. сестру, которая есть плоть нашихъ родителей. Но это мнѣніе не согласно съ дѣйствительнымъ словоупотребленіемъ въ законахъ Моисеевыхъ. Для доказательства сошлемся на Чис. 27, 8—11, гдѣ опредѣляется: „если кто умретъ, не имѣя у себя сына, то передайте удѣлъ его дочери его. Если же нѣтъ у него дочери, передайте удѣлъ его братьямъ его. Если же нѣтъ у него братьевъ, отдайте удѣлъ его братьямъ отца его. Если же нѣтъ братьевъ отца его, отдайте удѣлъ его близкому его родственнику (Scheer)“. Очевидно, въ данномъ мѣстѣ Scheer означаетъ даже такого родственника, который слѣдуетъ за братомъ отца, т. е. далеко не непосредственно-родственную намъ личность. Другіе изслѣдователи [3]) Scheer ставятъ въ связь съ глаголомъ שאר—быть въ остаткѣ, оставаться; поэтому Scheer у нихъ

[1]) Лев. 18, 6.

[2]) См. Михаэлисъ, Mos. Recht, Th. II § 102.

[3]) Ibid.

значитъ остатокъ, часть чего-либо общаго; при этомъ они указываютъ на общее библейское воззрѣніе, по которому все человѣчество считается какъ бы одною плотію, такъ что въ отношеніи къ каждому опредѣленному члену родства остальные члены этого родства представляютъ какъ остальные члены плоти. Въ буквальномъ переводѣ Scheer basar, посему, означаетъ: „остальныя части своей плоти". Третьи изслѣдователи [1]) усвояютъ слову שאר, а равно и בשר, одно значеніе „плоть". Поэтому слова эти буквально значатъ: „плоть своей плоти" и соотвѣтствуютъ приблизительно нашему „родственникъ по плоти" или „кровный родственникъ". Послѣднее объясненіе наиболѣе просто и правдоподобно. Въ значеніи кровнаго родственника эти слова употреблены и въ другихъ мѣстахъ. Такъ, въ Лев. 25, 49 они означаютъ „семейство" или членовъ его, связанныхъ между собою узами кровнаго родства. Значеніе разбираемыхъ словъ, какъ означающихъ кровное родство, замѣтно и въ словахъ Адама къ Евѣ, созданной изъ его собственной плоти: „это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей—בשר מבשרי" [2]). И Лаванъ говоритъ своему племяннику: „подлинно ты кость моя и плоть моя—ובשרי" [3]). Такое же значеніе съ Scheer basar соединяютъ и главнѣйшіе переводы: LXX πρός πάντα οἰκεῖα σαρκὸς αὐτοῦ и Вульгата—ad proximam sangvinis sui.

Общее запрещеніе: „никто ни къ какой родственницѣ по плоти не долженъ приближаться", а равно и послѣдующія отдѣльныя запрещенія, направлены собственно противъ мужчинъ, представляющихъ въ половыхъ отношеніяхъ сторону активную; но въ случаѣ преступленія, наказанію подлежатъ, конечно, обѣ стороны, слѣд. и женщина, какъ согласная на преступленіе; а потому здѣсь должно разумѣть и женщинъ. Въ одномъ мѣстѣ даже прямо говорится о женщинѣ, „видящей наготу" мужчины [4]).

Выраженіе: „Я Господь" возводитъ запрещеніе близкихъ

---

[1]) Saalschutz, Mos. R. Th. II, s. 764.
[2]) Быт. 2, 23.
[3]) 29, 14.
[4]) Лев. 20, 17.

браковъ на степень заповѣди Божіей, обязательной для каждаго безусловно.

Выраженіе: „открыть наготу", по мнѣнію однихъ [1]), слѣдуетъ объяснять буквально, т. е. въ смыслѣ внѣбрачнаго сожительства—блудодѣянія. По мнѣнію другихъ [2]), это выраженіе иносказательнымъ образомъ указываетъ на дѣйствительное половое сношеніе, какъ послѣдствіе открытія наготы, подобно тому, какъ мы для обозначенія полового акта употребляемъ иносказательное выраженіе „имѣть сожитіе", или нѣмцы—beischlafen; при этомъ они разумѣютъ здѣсь какъ брачное, такъ и внѣбрачное сожитіе. Ближе къ истинѣ мнѣніе Заальшутца [3]), по которому выраженіе: „открыть наготу" не тождественно съ словомъ „совокупляться", не означаетъ обыкновеннаго акта полового соитія, для обозначенія котораго есть особое слово [4]). Оно шире этого послѣдняго и означаетъ именно брачныя отношенія между родственниками, какъ это слѣдуетъ изъ равнозначущей замѣны выраженія: „открыть наготу" другими выраженіями, напр., „брать жену вмѣстѣ съ сестрою ея" [5]), „брать жену и мать ея" [6]), „брать сестру" [7]) и др. Такъ понимаемое выраженіе: „открыть наготу" имѣетъ отношеніе даже къ тѣмъ лицамъ, которыхъ оно непосредственно не касается; выраженія: „открыть наготу отца" [9]), „открыть наготу брата отца своего [8]) и пр. ничего другого означать не могутъ, какъ безнравственный поступокъ въ отношеніи къ отцу или дядѣ, состоящій въ незаконныхъ брачныхъ связяхъ съ ихъ женами [10]).

Обратимся теперь къ подробному изложенію запрещеній брачныхъ отношеній въ различныхъ близкихъ степеняхъ родства.

---

[1]) Michaelis, Mos. R. Th. II, § 102.
[2]) См. ibid.
[3]) Das. Mos. R. Th. II, S. 765.
[4]) Лев. 18, 20. 3.
[5]) Ст. 18.
[6]) Лев. 20, 14.
[7]) Ст. 17.
[8]) Лев. 18, 7. 8.
[9]) Ст. 14.
[10]) Кейль, Руковод. къ Биб. Арх. Ч. II, стр. 70, 71.

1) „Наготы отца твоего и наготы матери твоей не открывай. Она мать твоя, не открывай наготы ея“ [1]).

Добавленіе: „она мать твоя не открывай наготы ея“ ясно говоритъ за то, что въ приведенномъ текстѣ идетъ рѣчь только объ одномъ преступленіи, именно о кровосмѣшеніи съ родною матерью, оскверняющемъ ложе отца, какъ ея мужа [2]). Поэтому въ выраженіи: „наготы отца твоего... не открывай“ нельзя видѣть, какъ этого хотятъ нѣкоторые, уже другого запрещенія брачнаго союза между отцемъ и его дочерью. Если бы здѣсь говорилось объ этомъ кровосмѣшеніи, то запрещеніе по обыкновенію направлялось бы къ отцу, какъ мужчинѣ, чего въ данномъ случаѣ нѣтъ. Да и не было настоятельной надобности упоминать о преступленіи отца къ дочери, какъ Солонъ не считалъ нужнымъ говорить о наказаніи за отцеубійство [3]). Противоестественность и незаконность полового смѣшенія отца съ дочерью, противнаго натуральному чувству, сами по себѣ понятны настолько, что законодатель и не предполагалъ возможности этого кровосмѣшенія (хотя слѣдуетъ замѣтить, что оно не такъ невозможно и встрѣчается въ исторіи не такъ рѣдко, какъ кровосмѣшеніе съ матерью) [4]), и потому умалчиваетъ о немъ, тѣмъ болѣе, что даже бракъ съ сводною дочерью и внукою былъ запрещенъ. Наконецъ, законодатель могъ исключить запрещеніе брачной связи отца съ дочерью и потому, что оно содержится въ общемъ запрещеніи кровосмѣшенія [5]). Въ 20 гл., въ которой изложены наказанія за различные виды кровосмѣшеній, и о половой связи съ матерью вторично не упоминается.

---

[1]) Лев. 18, 7.

[2]) Ст. 8.

[3]) Cicero pro s. Roscio Amerino, c. 25: Prudentissima civitas Atheniensium, dum ea rerum patita est, fuisse tradilnr. Ejus porro civitatis sapientissimum Solonem dicunt fuisse, eumque leges, quibus hodie quoque utuntur, praescripserit. Is cum interrogaretur, cur nullum supplicium constituisset in eum, qui parentem necasset, respondit, se id neminem facturum putasse. Sapienter fecisse dicitur, cum de eo nihil sanxerit, duod antea commissum non erat, ne non tam prohibere quam admonere videretur.

[4]) Mayer, Die Rechte Israelit. Althener ad Röm. Bd. II, S. 706.

[5]) Лев 18, 6.

2) „Наготы жены отца твоего не открывай; это нагота отца твоего". „Кто ляжетъ съ женою отца своего, тотъ открылъ наготу отца своего: оба они да будутъ преданы смерти, кровь ихъ на нихъ" [1]). „Проклятъ, кто ляжетъ съ женою отца своего, ибо онъ открылъ край одежды отца своего" [2]).

Въ одномъ мѣстѣ за кровосмѣшеніе съ женою отца, которое ап. Павелъ называетъ „блудодѣяніемъ, какого не слышно даже у язычниковъ" [3]), положена смерть, а въ другомъ она замѣнена проклятіемъ.

3) „Проклятъ, кто ляжетъ съ тещею своею" [4]). При этомъ не обращали вниманія на то, была ли жива жена, дочь ея, или нѣтъ [5]).

4) „Наготы дочери сына твоего (внуки со стороны сына), или дочери твоей (внуки со стороны дочери), не открывай наготы ихъ, ибо онѣ твоя нагота" [6]), т. е. онѣ произошли изъ твоей наготы, вслѣдствіе чего, открывая ихъ наготу, ты открываешь свою собственную. Смыслъ этого запрещенія тотъ, что имѣть супружеское сожительство съ внукою столь же гнусно, какъ совершать безстыдство надъ самимъ собой, напр. въ онаніи. И этотъ запрещенный бракъ пропущенъ законодателемъ въ 20 гл., быть можетъ, потому, что не случалось примѣра и этого кровосмѣшенія.

5) „Наготы жены и дочери ея не открывай, т. е. не женись вмѣстѣ на матери и ея дочери. Дочери сына ея (внуки по сынѣ) и дочери дочери ея (внуки по дочери) не бери, чтобы открыть наготу ихъ; онѣ единокровныя ея; это беззаконіе" [7]). „Если кто возьметъ себѣ жену и мать ея: это без-

[1]) Лев. 20, 11.
[2]) Втор. 27, 20.
[3]) 1 Кор. 5, 1.
[4]) Втор. 27, 23.
[5]) Вульгата: qui supra uxorem filiam duxerit matrem ejus и т. д. Это вошло въ практику.
[6]) Лев. 18, 10.
[7]) Лев. 18, 17.

законіе; на огнѣ должно сжечь его и ихъ, чтобы не было беззаконія между вами“ [1]).

Такимъ образомъ въ этомъ одномъ запрещеніи объединены запрещенія брачныхъ связей съ тещею, сводною дочерью и сводною внукою. Въ опредѣленіи наказанія (гл. 20) за эти связи не упомянуто о наказаніи за кровосмѣшеніе съ сводною внукою, либо потому, что этотъ видъ кровосмѣшенія случался рѣдко, либо потому, что наказаніе за него само собой слѣдуетъ изъ постановленія, направленнаго противъ брака съ сводною дочерью [2]).

6) „Наготы невѣстки твоей не открывай; она жена сына твоего (т. е. обнажая наготу ея, ты оскорбляешь родственныя отношенія къ своему сыну), не открывай наготы ея“ [3]). „Если кто ляжетъ съ невѣсткою своею, то оба они да будутъ преданы смерти: мерзость сдѣлали они, кровь ихъ на нихъ“ [4]).

7) „Наготы сестры твоей, дочери отца твоего или дочери матери твоей, родившейся въ домѣ или внѣ дома (מול דת בית או מולדת חוץ), не открывай наготы ихъ“ [5]). „Наготы дочери жены отца твоего (т. е. твоей мачихи), родившейся отъ отца твоего, она сестра твоя (со стороны отца), не открывай наготы ея“ [6]). „Если кто возьметъ сестру свою, дочь отца своего или дочь матери своей, и увидитъ наготу ея: это срамъ, да будутъ они истреблены предъ глазами сыновъ народа своего. Онъ открылъ наготу сестры своей: грѣхъ свой понесетъ онъ“ [7]). Проклятъ, кто ляжетъ съ сестрою своею, съ дочерью отца своего, или дочерью матери своей“ [8]).

---

[1]) 20, 14.

[2]) Michaelis, M. R. Th. II, § 113.

[3]) Лев. 18, 15.

[4]) 20, 12.

[5]) 18, 9.

[6]) Ст. 11.

[7]) Лев. 20, 17.

[8]) Втор. 27, 22.

Въ первомъ изъ приведенныхъ четырехъ мѣстъ не совсѣмъ ясенъ смыслъ выраженія: „родившейся въ домѣ или внѣ дома" (moledeth baith o moledeth chutz). Нѣкоторые, какъ напр. Aben Esra [1]), Розенмиллеръ и др., находятъ въ этомъ выраженіи указаніе на законный и незаконный бракъ, на дѣтей, рожденныхъ въ бракѣ и внѣ брака отъ наложницы отца. Но такое пониманіе не соотвѣтствуетъ буквальной точности выраженія. Кромѣ того, при дозволительности полигаміи, дѣти наложницы едва ли могли называться незаконнорожденными, родившимися внѣ брака. Сообразнѣе съ сущностью дѣла объяснять разсматриваемое выраженіе такъ, какъ объясняетъ его Онкелосъ: „quae nata sit a patre tuo ex muliere alia aut et matre tua et alio viro",—и слова: „дочери отца твоего или дочери матери твоей" понимать такъ, какъ понимаетъ ихъ Aben Esra [2]): „de filio secundarum nuptiarum, cum prohibetur conjugium cum dimidia sorore ex primis nuptiis, sive ea sit filia patris, i. e. quam pater ex defuncta conjuge, sive filia matris, i. e. quam mater ejus ex defuncto marito susceperit". Итакъ въ выраженіи: moledeth bait o moledeth chutz разумѣется сначала родная сестра, рожденная въ „томъ домѣ", гдѣ родился и братъ, т. е. отъ однихъ и тѣхъ же родителей, а затѣмъ—сводная сестра, которая рождена „внѣ того дома", въ которомъ родился братъ, т. е. отъ другой матери, родившей ее еще въ бытность свою за другимъ мужемъ, „въ другомъ домѣ". Бракъ запрещается какъ съ родною, такъ и сводною сестрою, будетъ ли это дочь отца и мачихи (germana, ὁμοπάτρια) или дочь матери и отчима (uterina, ὁμομητρία). Такого пониманія означеннаго выраженія держится, между прочимъ, іерусалимскій Талмудъ, полагая мотивъ этого брачнаго запрещенія въ стремленіи законодателя предупредить соблазнъ [3]). Однако,

---

[1]) Кейль, Руковод. къ Биб. Арх. ч. II, стр. 71.

[2]) Ibid.

[3]) Duschak, Mos. tulmud. Eher. s. 24.

при такомъ пониманіи выраженія, повидимому, оказывается излишнимъ Лев. 18, 11, гдѣ запрещается открывать наготу дочери мачихи, родившейся отъ отца (moledeth bait). Запрещеніе это представляется простымъ повтореніемъ второй половины предшествующаго запрещенія (ст. 9). Давній писатель Samuel Bohl, котораго приводятъ Михаэлисъ [1]), а за нимъ и Заальшутцъ [2]), старается найти различіе между этими запрещеніями, считая слово moledeth стиха 11 [3]) причастіемъ дѣйствительнаго залога (participium activum conjugationis Hiphil)—„родившая“. По этому объясненію въ ст. 11 запрещается бракъ съ дочерью мачихи, родившей отцу дѣтей; если же эта самая мачиха овдовѣла или развелась съ отцемъ, не успѣвъ ему родить дѣтей, то въ такомъ случаѣ сынъ отца свободно могъ вступить въ бракъ съ ея дочерью. При такомъ объясненіи, раздѣляемомъ и нѣкоторыми изъ талмудистовъ, стихъ 11 уже не можетъ быть тавтологическимъ повтореніемъ второй половины ст. 9, потому-что въ немъ идетъ рѣчь о дочери, прижитой отцемъ совмѣстно съ мачихой, и ставится на видъ возможность брака дочери мачихи отъ перваго ея мужа съ сыномъ настоящаго мужа подъ тѣмъ только условіемъ, если она не родила послѣднему дѣтей. Однако такое объясненіе слова moledeth едва ли можетъ быть принято; оно погрѣшаетъ противъ словоупотребленія. Да и самъ Заальшутцъ, очевидно, сознаетъ это, когда выдаетъ это свое объясненіе лишь въ качествѣ опыта. Не менѣе погрѣшаетъ противъ словоупотребленія и объясненіе Кнобеля [4]), по которому различіе между ст. 9 и 11 заключается въ томъ, что въ первомъ стихѣ разумѣется сводная сестра, родившаяся въ бракѣ или внѣ его, а въ послѣднемъ вмѣстѣ съ сводной разумѣется и родная се-

[1]) Mos. Recht. Th. II, § 115.
[2]) Mos. R. Th. II, s. 769—71.
[3]) Слич. Быт. 48, 6.
[4]) Erkl. zu Lev. 28, 11.

стра. Свое объясненіе онъ подтверждаетъ тѣмъ, что будто-бы выраженіе אשת אביך стиха 11 означаетъ „твоя мать или мачиха", т. е. одинаково значитъ и родную мать и мачиху. Но выраженіе „жена отца" есть спеціальное названіе мачихи въ отличіе отъ матери [1]), которая никогда не именуется этимъ названіемъ. Поэтому гораздо основательнѣе предположить, что въ ст. 9 говорится какъ о родной, такъ и о сводной сестрѣ, а въ ст. 11—только о сводной, и что въ этомъ послѣднемъ стихѣ нѣтъ простого повторенія, сравнительно съ первымъ, но разумѣется сынъ перваго брака, которому запрещается вступленіе въ брачныя отношенія съ сводною сестрою, родившеюся отъ второго брака отца. На такое предположеніе уполномачиваетъ насъ какъ самый методъ изложенія разсматриваемыхъ запрещеній, по которому законодатель отъ общаго направляется къ частному, такъ и порядокъ степеней родства, по которому сначала разсматриваются законодателемъ болѣе близкія степени, а затѣмъ менѣе близкія [2]).—Запрещая подъ угрозою истребленія и проклятія [3]) брачныя связи не только съ родною сестрою, но и сводною, законъ оказывается строже обычнаго права, дѣйствовавшаго во времена патріархальныя, когда, напр., Авраамъ жилъ въ бракѣ съ сводною сестрою по отцу.

8) „Наготы сестры отца твоего (тётки со стороны отца не открывай; она единокровная (שאר) отцу твоему" [4]). Наготы сестры матери твоей не открывай, ибо она единокровная матери твоей" [5]). Въ 20, 19 запрещеніе это повторяется

---

[1]) Saalschutz, Mos. Rect., Th. II, s. 766. Anmerk. 997.

[2]) По талмудическому праву, бракъ съ дочерью отца или матери не запрещался, такъ какъ она не считалась сестрою. Не былъ запрещенъ и бракъ съ дочерью рабыни и иноплеменницы, ибо, по Талмуду, сестрою могла быть только дочь дѣйствительной жены отца, а рабыня и иноплеменница не признавались женами въ собственномъ смыслѣ (Mayer, Rechte Isr., Ath. ud. R. Bd. II. s. 307.

[3]) Лев. 20, 17. Втор. 27, 22.

[4]) Лев. 18, 12.

[5]) Ст. 13.

съ добавленіемъ: „ибо таковый обнажаетъ плоть свою (שארו); грѣхъ свой понесутъ они“.

По мнѣнію Михаэлиса [1]), это запрещеніе касается собственно родной, а не сводной сестры отца или матери. Но если закономъ запрещено приближаться къ женѣ брата отца (тёткѣ), то естественно заключить, что имъ запрещено и открывать наготу сводной сестры отца и матери (также тётки). Съ этимъ согласны и раввины [2]).

9) „Не бери жены вмѣстѣ съ сестрою ея, чтобы сдѣлать ее соперницею, чтобы открыть наготу ея при ней, при жизни ея“ [3]).

Въ бракѣ съ двумя сестрами, какъ извѣстно, жилъ патріархъ Іаковъ. Такъ-какъ во времена патріархальныя не было еще положительнаго запрещенія такого двоеженства (poligamia simultanea), то поэтому о бигаміи Іакова нельзя судить по Лев. 18, 18, и вмѣстѣ съ Кальвиномъ и др. [4]) считать ее грубымъ безнравственнымъ кровосмѣшеніемъ. Побужденіе къ разсматриваемому брачному запрещенію Михаэлисъ, согласно съ буквою закона, видитъ въ желаніи законодателя предотвратить „соперничество“ или ревность между сестрами, которымъ сама природа заповѣдуетъ величайшую взаимную любовь [5]),—ревность, которая якобы бываетъ еще сильнѣе между ними, чѣмъ между чужими лицами [6]). Кромѣ нравственныхъ неудобствъ, одновременное брачное сожительство съ двумя сестрами запрещено еще потому, что сожительство это есть такой же блудъ, какъ и брачная связь съ матерью и ея дочерью или внукою. Имѣя общаго мужа, сестры такимъ образ. вступаютъ въ плотское соединеніе между собою и тѣмъ

---

1) Mos. Recht, Th. II, § 116.

2) Duschak, Mos. talmud. Eherecht, s. 24.

3) Лев. 18, 18. Ср. 1 Ц. 1, 6.

4) См. Keil und Delitsch, Bibl. Comm. Bd. I, s. 205.

5) Michaelis, M. R. § 116.

6) Michaelis, Ehegesetze Mosis, § 78.

оскорбляютъ и нарушаютъ специфическія взаимныя нравственныя отношенія. Прибавка בחייה (при жизни ея) ясно показываетъ, что по смерти жены позволено жениться на ея сестрѣ [1]).

10) „Наготы брата отца твоего не открывай, и къ женѣ его не приближайся; она тётка твоя“ [2]).

Здѣсь идетъ рѣчь не о двухъ, а объ одномъ запрещеніи, выраженномъ въ двухъ формахъ. Выраженіемъ: „наготы брата отца твоего не открывай“ запрещается именно то, что содержится въ другомъ выраженіи: „къ женѣ его не приближайся“.

11) „Кто ляжетъ съ тёткою своею, тотъ открылъ наготу дяди своего; грѣхъ свой понесутъ они, бездѣтными умрутъ“ [3]).

Этой бездѣтности нельзя понимать такъ, какъ понимаетъ Михаэлисъ [4]),—въ смыслѣ гражданскаго наказанія за такой бракъ и именно въ томъ смыслѣ, что дѣти, происшедшія отъ такого супружества, должны принадлежать не родному отцу, а умершему брату отца, дядѣ. Нѣтъ, бездѣтность посылается отъ Бога въ качествѣ наказанія за незаконный бракъ съ тёткою [5]). Очевидно, здѣсь говорится о вдовѣ или разведенной.

12) „Наготы жены брата твоего (т. е. вдовы или разведен-

---

[1]) Saalschutz. M. R. Th. II, s. 772. Изъ этого раввины вывели прямое заключеніе, что по смерти жены долженъ быть дозволенъ брачный союзъ съ ея сестрой (Eben. H. 15, § 86). Этотъ бракъ, въ особенности если оставались дѣти, даже поощрялся, ибо, говорили, сестрѣ жены всего естественнѣе заступить мѣсто матери по отношенію къ дѣтямъ умершей. Только при этомъ требовалось, чтобы овдовѣвшій мужъ не снималъ съ себя траура въ теченіе извѣстнаго времени (см. Mayer, R. Israelit. Ath. ud. Römer, Bd. II, s. 12). Впрочемъ, нѣкоторые раввины запрещали этотъ бракъ, потому что сестра жены родственна мужу въ одной степени со вдовою брата, на которой не всегда онъ могъ жениться (См. Duschak, Mos. t. Eher, s. 26).

[2]) Лев. 18, 14.

[3]) 20, 29.

[4]) Mos., R. § 116.

[5]) Однако самъ законодатель произошелъ отъ такого брака (Числ. 26, 59, ср. Исх. 2, 1).

ной) не открывай, это нагота брата твоего" [1]). „Если кто возьметъ жену брата своего: это гнусно, онъ открылъ наготу брата своего, бездѣтны будутъ они" [2]).

Разумѣется ли здѣсь только родной братъ или и сводный—не указывается. Кажется, что законодатель запрещаетъ бракъ со вдовой своднаго брата лишь со стороны отца, а не матери, потому что левиратнымъ бракомъ, какъ увидимъ ниже, обязывались только по отношенію къ брату со стороны отца. Такъ понимаютъ и раввины [3]). Мнѣніе Михаэлиса, что здѣсь говорится о гражданской бездѣтности, опять не имѣетъ основанія уже въ виду того, что въ левиратномъ бракѣ только одинъ первенецъ принадлежалъ умершему [4]).

Такимъ образомъ по силѣ запрещенія Моисеева законодательства нельзя вступать въ бракъ какъ по прямому родству, такъ и по свойству, въ нисходящей и восходящей линіи—съ матерью, мачихой, и тёщей, внукой родною и сводною, съ женой и ея матерью, дочерью и внукою, со снохой; въ боковой линіи запрещенъ бракъ съ родною и сводною сестрой по отцу и мачихѣ, съ тёткой, т. е. сестрой отца или матери, съ двумя сестрами вмѣстѣ, съ женой дяди отцовской стороны и съ невѣсткой (женой брата). Вообще законъ не дозволяетъ вступать въ бракъ съ родственниками до третьей степени включительно.

Заканчиваетъ законодатель изложеніе запрещенія брачныхъ отношеній въ близкихъ степеняхъ родства слѣдующими словами: „Не оскверняйте себя ничѣмъ этимъ; ибо всѣмъ этимъ осквернили себя народы, которыхъ Я прогоняю отъ васъ. И осквернилась земля, и Я воззрѣлъ на беззаконіе ея, и свергнула съ себя земля живущихъ на ней. А вы соблюдайте постановленія Мои и законы Мои, и не дѣлайте всѣхъ этихъ мерзостей [5]), ни туземецъ, ни пришлецъ, живущій меж-

---

[1]) Лев. 18, 16.

[2]) 20, 21.

[3]) Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 26

[4]) Втор. 25, 6.

[5]) תועבה—что-либо гнусное, противное, особ. о томъ, что противно началамъ нравственнымъ (Лев. 18, 22; 20 13) и религіознымъ (Быт. 43, 32); по-

жду вами, ибо всѣ эти мерзости дѣлали люди сей земли, что предъ вами, и осквернилась земля; чтобъ и васъ не свергнула съ себя земля, когда вы станете осквернять её, какъ она свергнула народы, бывшіе прежде васъ. Ибо если кто будетъ дѣлать всѣ эти мерзости; то души дѣлающихъ это истреблены будутъ изъ народа своего. Итакъ соблюдайте повелѣнія Мои, чтобъ не поступать по гнуснымъ обычаямъ, по которымъ поступали прежде васъ, и чтобы не оскверняться ими. Я Господь, Богъ вашъ" [1]). Въ этихъ словахъ съ удареніемъ высказывается та мысль, что народы, жившіе въ Палестинѣ предъ Израильтянами, не смотря на то, что существовали до изданія законодательства, слѣд. не только не были наказаны имъ, но и ничего о немъ не могли знать, все таки „всѣмъ этимъ" осквернили себя и свою землю, за что наказаны были Богомъ и свергнуты землею. Повторяя нѣсколько разъ эту мысль, Моисей хотѣлъ показать, что онъ смотритъ на свои постановленія противъ близкихъ браковъ, какъ на часть всеобщаго нравственнаго закона,—и имѣлъ въ виду довести Израильтянъ до сознанія, что запрещенные имъ браки съ близкими родственниками суть мерзость, которая наказывается Богомъ и у другихъ народовъ, слѣд. представляютъ собою нравственное зло или грѣхъ. Это же воззрѣніе законодателя на родственные браки проглядываетъ отчасти въ выраженіи, которымъ онъ предваряетъ и заключаетъ изложеніе брачныхъ запрещеній: „Я Господь, Богъ вашъ" [2]).

Моисеево законодательство касательно запрещеній брачныхъ отношеній въ различныхъ близкихъ степеняхъ родства представляетъ собою исключительное явленіе на древнемъ востокѣ, гдѣ, какъ извѣстно, браки между родственниками дозволялись. Не находимъ этихъ брачныхъ запрещеній и въ древнемъ обычномъ брачномъ правѣ Израильтянъ. А потому

этому часто употребляется въ смыслѣ мерзкихъ языческихъ нравовъ и обычаевъ (Iез 8, 6; Езд. 9, 14).

[1]) Лев. 18, 24—30.

[2]) Ср. ст. 6.

невольно рождается вопросъ: чѣмъ руководился законодатель при постановленіи запрещеній брачныхъ связей въ близкомъ родствѣ? Если принять въ соображеніе еще то обстоятельство, что законодательство Моисея въ данномъ отношеніи лежитъ въ основаніи и брачнаго права христіанской Европы, и вполнѣ сохраняетъ свое значеніе и въ новѣйшее время [1]), то вопросъ объ основаніяхъ разсмотрѣнныхъ запрещеній становится еще болѣе важнымъ.

Законодатель нигдѣ не указываетъ прямо, чтó собственно противно ему въ запрещенныхъ имъ бракахъ съ родственниками, въ силу чего онъ не позволяетъ ихъ. Если въ наименованіи имъ этихъ браковъ *мерзостію* (תּוֹעֵבָה) и можно находить основаніе для запрещенія ихъ, то все таки это основаніе будетъ слишкомъ общимъ и неопредѣленнымъ. Вотъ почему изслѣдователи издавна пытались подыскивать болѣе или менѣе опредѣленныя основанія для запрещенія близкихъ браковъ.

Михаэлисъ [2]) старается показать, что законодатель этими запрещеніями хотѣлъ вообще предотвратить вторженіе въ семейную жизнь блуда и раннихъ соблазновъ, къ которымъ, при тѣсномъ и постоянномъ сожительствѣ въ семействѣ родственныхъ лицъ, представлялся бы поводъ на каждомъ шагу, еслибы позволительно было ближайшимъ родственникамъ вступать между собою въ бракъ, благодаря которому они могли

---

[1]) „Запрещенія брака въ близкомъ родствѣ, говоритъ ученый Гансъ, даны въ Моисеевомъ законодательствѣ съ такою мудрою опредѣленностью, что ни одно послѣдующее законодательство не осмѣлилось нарушить ихъ; они до сихъ поръ составляютъ non plus ultra канонической свободы“ (см. у Заальшутца, Mos. R. Th. II, s. 778, Anmerk. Michaelis, Mos R. §. 101 и 111).

[2]) Mos. R. Th. II, § 108. Мысль Михаэлиса не нова; она высказана была еще Ѳомой Аквинатомъ: Finis matrimonii secundarius per se est concupiscentiae repressio, qui deperiret, si quaelibet consanguinea posset in matrimonium duci, quia magnus concupiscentiae aditus praeberetur, nisi inter illas personas, quae oportet in eadem domo conversari, esset carnalis copula interdicta (Summa, Supl. q. 54. ar. 3 concl. слич. Майм. More Nebochim 3, 49).

бы скрыть прежде совершенное безстыдство. Однако стараніе Михаэлиса не имѣетъ подъ собой почвы. Справедливо замѣчаетъ Заальшутцъ [1]), что если бы Моисей руководился тѣмъ побужденіемъ, какое указано Михаэлисомъ, то блудъ съ ближайшими родственниками онъ поставилъ бы въ одинъ разрядъ съ плотскимъ преступленіемъ съ иноплеменными личностями. Между тѣмъ самъ законъ высказывается въ совершенно иномъ смыслѣ, разсматривая подобные браки сами по себѣ независимо, какъ нецѣломудренную, гнусную мерзость, которою Хананитяне осквернили землю до того, что должны были подвергнуться изгнанію изъ нея [2]); при этомъ въ особаго рода выраженіяхъ онъ довольно ясно заявляетъ, что мерзость лежитъ въ самой сущности плотскаго смѣшенія съ близкими родственниками.

Такое воззрѣніе законодателя на браки между родственниками лежитъ въ основѣ другого взгляда на брачныя запрещенія, по которому „они опираются на такъ назыв. horror naturalis или естественное отвращеніе, инстинктивно испытываемое нравственнымъ чувствомъ предъ такими браками". Противъ этого взгляда слѣдуетъ замѣтить, что натуральное отвращеніе, въ этомъ случаѣ дѣйствительно испытываемое, не настолько сильно, чтобы имъ однимъ можно было объяснить запрещеніе. Кромѣ того, при полномъ господствѣ этого чувства, не имѣла бы смысла и самая строгость запрещенія. Не лишена въ данномъ случаѣ значенія и мысль Михаэлиса [3]), что запрещеніе близкихъ браковъ, избѣгать которыхъ есть наша нравственная обязанность, должно утверждаться на болѣе разумномъ и прочномъ основаніи, нежели темная и неустойчивая область чувства, куда относится и horror naturalis. Естественное отвращеніе къ кровосмѣшенію, пожалуй, еще

[1]) Mos. Recht, Th. II, s. 774.
[2]) Лев. 18, 24, 25.
[3]) Mos. R. Th. II, §. 104.

можетъ указывать на обязанность удаленія отъ браковъ съ родственниками, но едва ли оно можетъ быть основаніемъ этой обязанности, подобно тому, какъ напр. стремленіе къ плотскому соитію еще не обязываетъ ко вступленію въ бракъ. Однако нельзя согласиться съ другою мыслію названнаго изслѣдователя, что будто бы horror naturalis не можетъ быть основаніемъ для запрещенія браковъ между родственниками именно потому, что это чувство, какъ не имѣющее основанія въ нашей природѣ, есть простая выдумка. Если культурные народы древности вступали въ родственные браки, то отсюда еще нельзя выводить того, что имъ не было присуще натуральное отвращеніе къ такимъ бракамъ, что, повидимому, хочетъ установить Михаэлисъ. И древнимъ образованнымъ народамъ, какъ и всѣмъ людямъ вообще, свойственъ былъ horror naturalis; но такъ какъ народы эти „осуетились въ умствованіяхъ своихъ, и омрачилось несмысленное ихъ сердце“ [1]), то слѣдствіемь этого было то, что они исказили или заглушили въ себѣ это чувство. Не доказываетъ Михаэлисъ своей мысли и ссылкою на дикихъ народовъ настоящаго времени, не имѣющихъ запрещенныхъ брачныхъ степеней. Естественное отвращеніе этихъ взрослыхъ младенцевъ къ близкимъ бракамъ, при почти исключительномъ физическомъ ихъ развитіи, преобѣждаемое сильною преступною страстью, находится въ зачаточномъ состояніи, точно также, какъ и все ихъ духовно-нравственное существо.

Нѣкоторые изслѣдователи, какъ напр. Бюффонъ, Гутчесонъ [2]), Винеръ [3]), Майеръ [4]) и др., видятъ основаніе моисеевскихъ запрещеній брака въ близкомъ родствѣ въ томъ предположеніи, что отъ такого брака рождаются слабыя, малыя, глупыя и невзрачныя дѣти (degeneratio phisica). Половое об-

[1]) Рим. 1, 21.

[2]) См. у Михаэлиса, Mos. R. Th. II, § 105.

[3]) Real—Wörter. Bd. I, s. 298.

[4]) Die Rechte Israelit, Ath. ud. R. s. 303.

щеніе между членами одной и той же семьи, по ихъ мнѣнію, есть какъ бы порокъ онаніи, потому что всѣ члены семьи происходятъ отъ одного и того же источника и суть одна плоть. Что браки съ близкими родственниками служатъ къ вымиранію рода—это фактъ, подтвержденный наукою, хотя въ послѣднее время и явились противъ него возраженія. При всемъ томъ вырожденіе человѣческаго рода едвали могло служить для Моисея основаніемъ разсмотрѣнныхъ брачныхъ запрещеній, потому что самъ же онъ описываетъ Хананитянъ, своими весьма близкими браками навлекшихъ на себя гнѣвъ Божій, какъ людей исполинскаго роста, сравнительно съ которыми Израильтяне казались саранчей [1]).

Трудно согласиться вполнѣ и со взглядомъ бл. Августина, по которому единственное и главное основаніе запрещенія браковъ въ близкихъ степеняхъ родства заключается въ божественномъ намѣреніи распространять, поддерживать и укрѣплять союзъ любви какъ между частными, до того незнакомыми между собою лицами, такъ и между отдѣльными фамиліями и всѣмъ человѣческимъ родомъ [2]). Правда, въ основѣ этого взгляда лежитъ безспорная и глубокая истина, что бракъ, между прочимъ, имѣетъ своимъ назначеніемъ соединять въ свободной любви безчисленныя индивидуальности человѣчества и тѣмъ предотвращать эгоистическую замкну-

---

[1]) Чис. 13, 34.

[2]) Civ. Dei 15, 16: Habita est ratio rectissima caritatis, ut homines, quibus esset utilis, atque honesta concordia, diversarum necessitudinum, vinculis necterentur: nec unus in una multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos; ac sic ad socialem vitam diligentius colligandam plurimae plurimos obtinerent. Pater quippe et socer duarum sunt necessitudinum nomina. Ut ergo alium quisque habeat patrem alium socerum numerosius se caritas porrigit .. Consobrinorum prohibita sunt conjugia non solum propter multiplicandas affinitates... sed etiam, quia nescio, quomodo inest humanae verecundiae quiddam naturale atque laudabile, ut cui debet causa propinquitatis reverendum honorem ab ea contineat, quamvis generatricem, tamen libidinem, de qua erubescere videmus et ipsam pudicitiam conjügalem.

тость и изолированность отдѣльныхъ личностей и семействъ. Если же бракъ заключается между ближайшими родственниками, то вслѣдствіе происшедшаго такимъ образомъ новаго союза (брачнаго сверхъ-родственнаго) родственники по необходимости становятся еще болѣе замкнутыми и изолированными,— эгоизмъ между ними еще болѣе усиливается [1]). Однако, если бы браки между родственниками были неугодны Богу только въ указанномъ отношеніи, то этого было бы все таки недостаточно для того, чтобы запретить ихъ. Законъ, какъ мы видѣли, называетъ родственные браки „мерзостью", за которую подвергся божественному наказанію цѣлый хананейскій народъ и, кромѣ того, сравниваетъ такіе браки съ противоестественными пороками скотоложства и педерастіи [2]). Браки

---

[1]) Бракъ между первыми людьми въ данномъ отношеніи не можетъ идти въ разсчетъ. Ева произошла отъ Адама не путемъ естественнаго рожденія, но творческимъ божественнымъ всемогуществомъ была создана изъ ребра его. По этому поводу Ѳома Акв. пишетъ: „естественное соотношеніе между Евой и Адамомъ не таково, какъ между дочерью и отцемъ. Адамъ не представляетъ собою по отношенію къ Евѣ натуральнаго начала, какъ отецъ въ отношеніи къ дочери" (Summa q. 54, ar. 3). Что касается браковъ между дѣтьми первыхъ людей (Быт. 4, 17), то они оправдываются тѣмъ, что вступавшіе въ нихъ были представителями не только семействъ, но вмѣстѣ и человѣческаго рода. Браки между дѣтьми первой человѣческой четы вызваны были необходимостью сохраненія человѣчества. „Начиная со времени первобытнаго союза (брачнаго) между мужемъ и женой, говоритъ бл. Августинъ, человѣческій родъ не переставалъ уже чувствовать нужду въ такомъ союзѣ.. и нѣтъ ни одного человѣка, который бы не былъ рожденъ отъ двухъ существъ: мужчины брали своихъ сестеръ въ жены; что въ древности вызывалось силою необходимости, то впослѣдствіи стало предосудительнымъ вслѣдствіе запрещенія со стороны религіи" (Civ. Dei, 15, 16). Словомъ, браки между дѣтьми первыхъ людей были неизбѣжны, ибо вообще человѣчество должно было произойти отъ одной человѣческой пары (Ѳеодоритъ, q. in Gen. cp. 4 int. 43). Дантэ въ своей Божеств. Комедіи говоритъ: „Для него (Адама) каждая женщина была сноха и вмѣстѣ дочь" (Par. 26, 92). Только уже съ возникновеніемъ многихъ семействъ отношенія братской и супружеской любви рѣзко обособились и сформировались въ твёрдыя, неизмѣнныя и взаимно себя исключающія нормы жизни, нарушеніе которыхъ сдѣлалось грѣхомъ (Епифаній, Contr. haer. l. 1 tom. 3. cp. Златоустъ, ad. Gen. 4, 7).

[2]) Лев. 18, 22 и д.

же, ведущіе только къ замкнутости и эгоистической изолированности, еще не суть „мерзость“. Какъ мало въ своемъ запрещеніи близкихъ браковъ руководился законодатель разсматриваемымъ основаніемъ —это, по справедливому замѣчанію Михаэлиса [1]), слѣдуетъ какъ изъ того, что онъ запретилъ браки не между всѣми близкими родственниками [2]), такъ и изъ того, что законодатель самъ способствовалъ замкнутости въ народной жизни своимъ раздѣленіемъ Израиля на отдѣльные колѣна и роды, изъ которыхъ каждый имѣлъ свою особую главу и особое хотя и небольшое общественное устройство,— и многими другими постановленіями закона.

Наконецъ, Моисей не могъ руководиться въ качествѣ основанія для запрещенія браковъ въ близкихъ степеняхъ родства и тѣмъ соображеніемъ, чтобы отдѣльныя семейства чрезъ эти браки не сдѣлались весьма могущественными и потому опасными для государства [3]).—Благодаря заключенію брачныхъ союзовъ только въ своихъ собственныхъ предѣлахъ, семья не становится болѣе могущественною, чѣмъ была прежде, потому-что вслѣдствіе этого не привносится въ нее ничего новаго, сравнительно съ тѣмъ, что она уже имѣла. Кромѣ того, въ силу разбираемаго основанія еще нельзя назвать запрещенныхъ родственныхъ браковъ „мерзостію“, за которую Хананеяне строго наказаны были Богомъ.

Мерзость брачныхъ союзовъ въ кровномъ родствѣ состоитъ въ противорѣчіи ихъ природѣ этого родства и основаннымъ на немъ нравственнымъ порядкамъ жизни. Поэтому наиболѣе согласное съ духомъ и достоинствомъ Моисеева законодательства основаніе брачныхъ запрещеній должно находить въ коренномъ различіи богоустановленныхъ отношеній брака и близкаго родства и въ лежащихъ въ основѣ этихъ отноше-

[1]) Mos. Recht, Th. II, § 106.

[2]) Напр. не запрещены браки между дѣтьми братьевъ и сестеръ.

[3]) См. у Михаэлиса ibidem.

ній брачной и родственной любви. Богоустановленныя отношенія брака и кровнаго родства существенно различаются между собою по первоисточнику, свойству и цѣли. Развивая эту мысль, Кейль говоритъ: „бракъ выходитъ изъ различія и раздѣленія человѣческой природы на два полюса и изъ прирожденной потребности соединенія ихъ для взаимнаго восполненія и совершенства, и по своему существу состоитъ въ половой любви, которая въ своемъ самомъ чистомъ стремленіи всегда ищетъ уравненія различій и уничтоженія раздѣленій, чтобы чрезъ взаимное восполненіе мужа и жены усовершить человѣческую личность въ тѣлесномъ и духовномъ отношеніи. Эта любовь находитъ совершенное удовлетвореніе только во взаимномъ общеніи всей, не только чувственной и тѣлесной, но также нравственной и духовной собственности пола; силою ея супруги сходятся въ личномъ жизненномъ единеніи, какъ бы въ единствѣ лица“ [1]). Выходя изъ брака, кровное родство даетъ иного рода богоустановленное нравственное отношеніе взаимной любви между родителями и дѣтьми, братьями и сестрами. Со стороны родителей это отношеніе сказывается въ формѣ возвышенной, попечительной и совершенно безкорыстной любви къ своимъ дѣтямъ; со стороны дѣтей—въ видѣ дѣтскаго послушанія и почтенія къ своимъ родителямъ; наконецъ, во взаимномъ отношеніи дѣтей между собою, какъ чисто братская любовь. Очевидно, что родительское достоинство и авторитетъ, съ одной стороны, обязательное почтеніе родителей дѣтьми, съ другой,—равно какъ и господствующая между братьями и сестрами чистая любовь—не могутъ мириться съ искренностью и равенствомъ, имѣющими мѣсто между супругами.

Но указанное различіе между брачнымъ и родственнымъ отношеніями основывается на специфическомъ различіи супружеской или брачной любви отъ родственной, изъ которыхъ

[1]) Руковод. къ Биб. Арх. ч. II, стр. 74.

первая есть нѣчто болѣе чувственное, сравнительно съ послѣднею. „Въ случаѣ, если бы посредствомъ брака совершился переходъ родственной любви въ брачную, говоритъ Заальшутцъ, то родственная любовь, исключающая собой половую, при неестественномъ слитіи, совершенно парализовалась бы, а вмѣсто дѣйствительной человѣческой половой любви съ ея духовно нравственнымъ элементомъ явилась бы животная страсть“ [1]). Вслѣдствіе перехода родственной любви въ супружескую оба вида любви сдѣлались бы безнравственными, уступивъ мѣсто грубой чувственности; посему законъ Моисеевъ и называетъ неестественное слитіе ихъ „*открытіемъ наготы*“. У всѣхъ тѣхъ народовъ, которые допускали кровосмѣшеніе съ ближайшими родственниками, мать, дочь, сестра, супруга разсматривались не какъ существа, достойныя сами по себѣ всякаго уваженія, но какъ безразличное средство для удовлетворенія чисто плотской потребности. Родственная любовь не только совершенно свободна отъ чувственности, въ извѣстной мѣрѣ всегда присущей супружеской любви, но и прямо исключаетъ ее въ цѣли своего стремленія. „Любовь родителей и дѣтей, братьевъ и сестеръ съ полною энергіею, которую она черпаетъ изъ родника общей родителямъ съ дѣтьми жизненной крови, стремится къ тому, чтобы сохранить, воспитать и духовно-нравственно улучшить индивидуальныя отношенія, обязанности и права различныхъ членовъ семьи. Брачная или супружеская любовь стремится, напротивъ, къ тому, чтобы переступить предѣлы индивидуальной особи и соединить личности индивидуумовъ различнаго пола. Если же послѣ этого половая любовь ищетъ предмета для своего удовлетворенія между близкими кровными родными, то она разрываетъ связь кровнаго родства и разрушаетъ покоющіяся на ней связи, божественные порядки и нравственныя отношенія“ [2]). Но, кромѣ

[1]) Mos. Recht, Th. II, s. 775 и д.

[2]) Кейль, Руковод. къ Биб. Арх. ч. II, стр. 75.

разнузданной безнравственности и разрушенія нравственнаго міропорядка, уничтоженіе натуральныхъ границъ между родственною и половою любовью вредно отзывается на самомъ строѣ общественной жизни. Извѣстно, что ниспаденіе половой любви до простаго удовлетворенія плотской страсти, безъ всякаго идеальнаго элемента и истинной, высокой любви, пагубно вліяетъ на духовное и физическое состояніе потомства. Ибо въ человѣческомъ рожденіи играетъ немалую роль и духовная жизнь родителей. Имѣя въ виду все это, законодатель долженъ былъ позаботиться о сохраненіи брачной и родственной любви въ ихъ естественной чистотѣ и цѣлости.

Такимъ образомъ, наиболѣе соотвѣтствующее духу и достоинству Моисеева законодательства основаніе запрещенія брачныхъ союзовъ въ близкомъ родствѣ опредѣляется существеннымъ различіемъ богоустановленныхъ отношеній брака и кровнаго родства и лежащихъ въ основѣ этихъ отношеній супружеской и родственной любви.

Такое основаніе брачныхъ запрещеній открывается и изъ дальнѣйшихъ подраздѣленій Моисея въ различныхъ степеняхъ запрещенности браковъ между различными родственниками.

Каждое въ отдѣльности запрещеніе брака съ близкими родственниками ясно указываетъ на то обстоятельство, что законодатель хочетъ сдѣлать родственныя отношенія неприкосновенно-священными въ самомъ ихъ существѣ, для чего онъ съ точностію обозначаетъ и ставитъ на видъ какъ степени этихъ отношеній, такъ и преступленія противъ нихъ. Библейское воззрѣніе на жену, по которому она съ мужемъ составляетъ одну плоть, переходитъ и на отношенія родственниковъ и сообщаетъ общему брачному запрещенію Лев. 16, 6 свое характерное филологическое выраженіе—שאר בשרו. Поэтому бракъ съ матерью разсматривается какъ двойное безнравственное оскверненіе дѣтскаго, т. е. того родственнаго отношенія, которое преимущественно выражается въ формѣ

respectus parentelae [1]),—какъ оскорбленіе не только по отношенію къ матери, но и вмѣстѣ съ тѣмъ къ отцу [2]). Равнымъ образомъ безнравственно поступаютъ въ отношеніи къ отцу, когда открываютъ наготу мачихи [3]). Открытіе наготы внука представляетъ собой плотское оскверненіе самого открывающаго наготу дѣда, что, по замѣчанію Михаэлиса [4]), есть плотское уничтоженіе дѣдовскаго достоинства и авторитета и т. д. Изложенныя выше брачныя запрещенія тѣсно связаны между собою однимъ понятіемъ кровнаго родства (שאר בשרו) и всѣ ясно предполагаютъ одну цѣль—предотвратитъ смѣшеніе между родственниками, такъ какъ оно само по себѣ есть мерзость, противоестественное и безнравственное явленіе.

Но неестественность и безнравственность браковъ между родственниками становятся тѣмъ больше, чѣмъ ближе и священнѣе родственныя отношенія, которыя чрезъ такіе браки оскорбляются и даже уничтожаются. Изъ сего слѣдуетъ, что не всѣ браки между близкими родственниками въ равной степени неестественны и безнравственны. Это видно, прежде всего, изъ неодинаковой строгости наказаній, которымъ по закону подлежатъ браки въ близкомъ родствѣ. Въ то время какъ браки между родителями и дѣтьми, сводными родителями (отчимъ и мачиха) и сводными дѣтьми (пасынокъ и падчерица), родителями со стороны жены (тесть и теща), родителями со стороны мужа (свекоръ и свекровь), невѣстками, снохами и зятьями и между родными и сводными братьями и сестрами подвержены смертоносному наказанію,—браки съ

---

[1]) Терминъ взятъ изъ римскихъ институцій.

[2]) Лев, 18, 7.

[3]) Поэтому нельзя согласиться съ мнѣніемъ Михаэлиса (Mos. R. Th. II, § 107), что будто-бы Евреи вовсе не имѣли обязанностей по отношенію къ мачихѣ и не питали къ ней respectus parentelae, хотя дѣйств. она не ставилась наравнѣ съ матерью, что выражается самымъ названіемъ ея „жена отца“, а не мат[illegible].

[4]) loc. cit.

тетками, свояченицами (сестры жены) и золовками (сестры мужа) разсматриваются только какъ вина или проступокъ, влекущій за собою бездѣтность, какъ бы теократическое наказаніе, которое выражено въ формѣ проклятія и исполненіе котораго предоставляется самому Богу [1]).

Неодинаковая безнравственность и противоестественность брачныхъ союзовъ въ кровномъ родствѣ открываются, далѣе, изъ того, что характеръ этой противоестественности и безнравственности въ различныхъ случаяхъ отмѣчается совершенно особыми выраженіями [2]). Въ самомъ близкомъ или тѣсномъ родствѣ находятся между собой родители и дѣти, такъ какъ на такомъ родствѣ основывается священное отношеніе отчества и сыновства, лежащее въ основаніи всего нравственнаго и мірового порядка. Сообразно съ этимъ брачный союзъ между родителями и дѣтьми представляетъ собой самую возмутительную и смертоносную мерзость—זמה [3]). Но священное отношеніе отчества и сыновства имѣетъ мѣсто не

---

[1]) Zschokke, Das Weib in alt. T. s. 50.

[2]) См. объ этомъ у Кейля, Руковод. къ Библ Арх. ч. II, стр. 76—78.

[3]) Этимъ словомъ названъ собственно одновремённый бракъ съ женою и ея матерью, дочерью или внукою (Лев. 18, 17), который наказывался сожженіемъ преступниковъ (20, 14). Впрочемъ, по своому общему значенію иногда оно выражаетъ кровосмѣшеніе со снохою (Iезек. 22, 11). זמה отъ זמם собств. сцѣплять, связывать; соображать, замышлять рѣдко въ хорошемъ смыслѣ, но обыкновенно въ худомъ и съ непремѣннымъ побочнымъ понятіемъ опредѣленной живости и рѣшительности, слѣд.—осмѣливаться, дерзать, злоумышлять. Имя Zimmah слѣдуотъ корню въ его измѣненномъ значеніи и также большею частію встрѣчается въ худомъ смыслѣ и именно въ смыслѣ распутства (см. Saalschutz, Mos. R. Th. II, s. 792). Такъ, когда отецъ, котораго сама природа назначила стражемъ цѣломудрія своей дочери, ради наживы допускаетъ ее до блуда (Лев. 19, 29),—или когда другъ мужа, который обязанъ заботиться о чести жены послѣдняго, самъ прельщается ею, позабывъ о долгѣ дружбы (Iов. 31, 9—11),—то въ обоихъ случаяхъ употреблено Zimmah. Суд. 20, 6: זמה נבלה—срамное дѣло; נבלה (отъ נבל—вялый, сонный, нетвердый, со стороны ума: глупый, со стороны права: подлый, низкій) встрѣчается въ значеніи блуда еще въ Быт. 34 7. 2 Ц. 13, 12.

только между родителями и ихъ родными дѣтьми и внуками, но и между сводными родителями и такими же дѣтьми и внуками; поэтому и браки между ними, какъ преступленія, подлежатъ смерти. Такъ, половая связь съ невѣсткой названа—תבל грѣховнымъ, мерзостнымъ смѣшеніемъ, потому что „она есть жена сына“ [1]). Кромѣ даннаго мѣста это слово еще разъ употреблено для обозначенія смѣшенія со скотомъ [2]). Изъ этого слѣдуетъ, что брачное отношеніе между отцемъ и сыномъ чрезъ посредство жены послѣдняго (невѣстки) также противоестественно, позорно и низко, какъ смѣшеніе и уничтоженіе богоустановленныхъ границъ между человѣкомъ и животнымъ, существами столь разнородными по своему міровому положенію и своимъ отношеніямъ. Брачное отношеніе сына полагаетъ предѣлъ для половой жизни отца, ниспровергать который значитъ смѣшивать не долженствующіе соединяться токи нравственнаго бытія и нарушать богоучрежденные порядки. Бракъ между родными и сводными братьями и сестрами трактуется какъ позоръ—חסך [3]), что и понятно. Бо́гоустановленное нравственное отношеніе существуетъ не только между родителями и дѣтьми, но и между братьями и сестрами, какъ рожденными и воспитанными одними и тѣми

---

[1]) Происходя вѣроятно отъ בלל—мѣшать, смѣшивать (безъ всякаго порядка), перепутывать, запутывать, thebel обозначаетъ необычное, выступающее изъ первоначально данныхъ естественныхъ нормъ „смѣшеніе“ (см. Saalschutz, Mos. R. 791). Парафразъ Іонафана употребляетъ глаголъ בלל для обозначенія извѣстнаго преступленія Рувима (Быт. 49, 4). Въ законахъ thebel означаетъ кровосмѣшеніе съ невѣсткой (Лев. 20, 12).

[2]) Лев. 18, 23.

[3]) Это слово почти всегда встрѣчается въ значеніи любви (супружеской и родственной), за исключеніемъ немногихъ мѣстъ, въ которыхъ оно употреблено въ худомъ смыслѣ, но безъ указанія, въ какомъ именно, и къ которымъ принадлежитъ и наше мѣсто Лев. 20, 17. Значеніе могло измѣниться по закону противоположности, какъ это, напр., произошло съ глаголомъ ברך, который значитъ прославлять и проклинать. Точно также и chesed, кромѣ любви, означаетъ, какъ въ данномъ случаѣ, и срамъ, позоръ, похоть, страсть (Saalschutz, Mos. R. Th. II, s. 792), словомъ, заблудившуюся (сбившуюся съ пути) любовь.

же родителями. Таковое отношеніе мало того, что не уживается съ половою любовью; оно даже вовсе исключаетъ ее. Братья и сестры суть какъ бы побѣги одного и того же дерева—брака ихъ родителей, образъ которыхъ непосредственно въ нихъ отражается. Будучи членами семьи, они имѣютъ своимъ назначеніемъ скрѣплять уже сформировавшуюся недѣлимую семью, а не уничтожать богоучрежденное отношеніе членовъ ея вступленіемъ между собою въ плотскія связи [1]) и принесеніемъ чрезъ это въ жертву брачнымъ отношеніямъ отношеній братьевъ и сестеръ [2]).

Менѣе противоестественны и безнравственны брачныя отношенія въ болѣе отдаленныхъ степеняхъ родства, которыя поэтому запрещены не подъ страхомъ смертнаго наказанія, но только подъ угрозою, что виновные должны умереть бездѣтными. Къ нимъ принадлежатъ браки: 1) съ сестрою отца или матери [3]),—этотъ бракъ является преступленіемъ противъ кровнаго родства родителей оскорбленіемъ respectus parentelae и нарушеніемъ дѣтской почтительности и скромности въ отношеніи къ связямъ отца и матери; 2) съ женою дяди (теткою) [4]),—этотъ бракъ представляетъ преступленіе непо-

---

[1]) И это потому, что половая любовь уничтожаетъ братскую; послѣ этого едва ли правъ Михаэлисъ, который не находитъ никакого оскорбленія respectus parentelae въ бракѣ съ сестрою (Mos. R. Th. II, § 107).

[2]) Между братомъ и сестрой существуетъ самая чистая и свободная отъ всякой чувственности любовь. Если же они вступаютъ между собой въ плотскую связь, то вслѣдствіе этого братская ихъ любовь вовсе уничтожается, превращаясь въ одну чувственную страсть, исключающую собой духовно-нравственный элементъ, который присущъ истинной брачной любви. Такъ говорится объ Амнонѣ, послѣ того, какъ онъ изнасиловалъ свою сестру Ѳамарь: и „возненавидѣлъ ее Амнонъ величайшею ненавистію, такъ что ненависть, какою онъ возненавидѣлъ ее, была сильнѣе любви, какую имѣлъ къ ней“ (2 Ц. 13, 15),—замѣчаніе, весьма важное въ психологич. отношеніи: чувственная страсть рѣшительно уничтожила всякую духовную склонность, удовлетворившись самымъ постыднымъ образомъ (Schenkel, Bibl. Lexicon, Bd. II, s. 58 и д.).

[3]) Лев. 18, 12.

[4]) 20, 20.

средственно против дяди и посредственно против отца; 3) съ женою умершаго брата [1]) и сестрою жены. Впрочемъ, бракъ съ сестрою жены, какъ замѣчено выше, запрещенъ только условно. Равнымъ образ., бракъ съ овдовѣвшею невѣсткою запрещался лишь въ томъ случаѣ, когда послѣ умершаго брата оставались дѣти, такъ какъ такой бракъ повелъ бы къ нарушенію брачныхъ правъ брата [2]), каковое нарушеніе названо загрязненіемъ, נדה [3]) и осуждается на бездѣтность. Если же братъ умиралъ, не оставивъ потомства, то бракъ съ его женою не только дозволялся, но, какъ увидимъ, считался даже нравственною обязанностію.

Разсматривая весь циклъ запрещеній брачныхъ отношеній въ близкихъ степеняхъ родства, нельзя не замѣтить въ въ немъ нѣкоторыхъ, такъ сказать, пробѣловъ. Возникаетъ новый не менѣе важный вопросъ, второй послѣ вопроса объ основаніяхъ запрещеній, рѣшеніемъ котораго занимались многіе изслѣдователи: почему законодатель, запрещая браки въ разсмотрѣнныхъ степеняхъ родства, умалчиваетъ о нѣкоторыхъ другихъ, повидимому совершенно одинаковыхъ съ первыми? Такъ, напр., онъ ничего не говоритъ о бракахъ съ племянницей (дочь брата или сестры), со вдовой дяди по матери (вдова дяди со стороны отца запрещена), со вдовой племянника (сына брата или сестры), и, наконецъ, съ сестрой умершей жены. Различно объясняли это умолчаніе законодателя. Самъ Моисей не даетъ руководительной нити для объясненія этого недоумѣнія, и потому мнѣнія, высказанныя по

[1]) Лев. 20, ст. 21.

[2]) Поэтому и здѣсь нельзя не видѣть оскорбленія respectus parentel e, какъ этого хочетъ Михаэлисъ (M. R. Th. II, § 107)

[3]) Отъ נדה — отбросокъ, что-либо негодное, въ особенности часто встрѣчается въ значеніи половой нечистоты, спеціально вызываемой кровотеченіемъ — мѣсячнымъ очищеніемъ у женщинъ. Михаэлисъ (Mos. R. Th, II, § 109), сопоставляя nidda съ арабск. niddum, переводитъ его словомъ: соперникъ; но этотъ переводъ стоитъ въ связи съ неправильнымъ взглядомъ его на основаніе запрещеній родственныхъ браковъ.

данному вопросу, могутъ быть только болѣе или менѣе вѣроятными. Болѣе правдоподобнымъ предсталяется намъ то мнѣніе, по которому законодатель имѣлъ въ виду запретить брачныя отношенія и въ этихъ степеняхъ родства, но умолчалъ о нихъ потому, что уже запрещенные имъ виды родства могли давать для нихъ очевидную аналогію. Кромѣ того, не нужно забывать, что законодатель вообще опредѣляетъ лишь главнѣйшія отношенія, предоставляя менѣе важныя опредѣленію обычнаго права, гдѣ слѣд. и нужно искать дополнителъныхъ разъясненій.

Въ частности относительно брака съ племянницей слѣдуетъ сказать, что племянница и дядя находятся въ той же степени родства между собою, какъ племянникъ и тетка. А такъ какъ послѣдніе не могутъ вступать въ бракъ между собою [1]), то поэтому и въ отношеніи къ первымъ не можетъ быть допускаемо брачное .разрѣшеніе. Далѣе,—племянникъ и племянница въ одинаковой степени родственны дядѣ; если же брачныя отношенія между племянникомъ и женой дяди запрещены, то эти отношенія, строго говоря, должны быть воспрещены и между племянницей и дядей. Но по свидѣтельству преданія [2]) умолчаніе законодателя о брачномъ союзѣ съ племянницей объясняется тѣмъ, что такой бракъ въ нѣкоторомъ смыслѣ даже былъ позволенъ,—что становится понятнымъ съ точки зрѣнія особаго отношенія дяди къ племянницѣ, сравнительно съ отношеніемъ племянника къ теткѣ. Племяннику запрещено жениться на теткѣ, потому что такой бракъ можетъ оскорбить почтеніе его къ отцу и матери, въ

[1]) Лев. 18, 14.

[2]) Бракъ дяди съ дочерью брата или сестры трактуется талмудическимъ правомъ даже какъ заслуживающій одобренія и уваженія, потому что это право еще смутно сознавало respectum parentelae (Ievam. 62. Моймонидъ Isch. Bia 2, 14),—и часто заключался среди Израильтянъ. Въ особенности же поощряли бракъ съ сестриной дочерью, чтобы чрезъ него эта послѣдняя могла пристроиться (Ievam. 62 a. см. Mayer, Die Rechte Israelit. Ath. ud. Rom. s. 308).

отношеніи къ которымъ тётка находится въ положеніи сестры; въ ней онъ долженъ усматривать кровь своихъ родителей: שאר—„она единокровная отцу твоему и матери твоей". Указанное оскорбленіе не можетъ имѣть мѣста въ бракѣ съ племянницей. Дядя можетъ не оказывать такого почтенія ни самой племянницѣ, ни даже ея родителямъ, которыя по отношенію къ нему стоятъ въ положеніи сестры или брата. Вообще у восточныхъ народовъ племянница считалась менѣе близкою родственницею, нежели тетка, такъ что послѣдняя, насколько можно судить по обычаю древнихъ Арабовъ [1]), могла показываться безъ покрывала, между тѣмъ какъ первой не дозволялось этого.

Точно также Моисей не упоминаетъ о брачномъ союзѣ съ женой дяди со стороны матери, въ виду его ясной аналогіи съ запрещеннымъ бракомъ съ женою дяди съ отцовской стороны. Запрещеніе жениться на женѣ дяди со стороны отца аналогично въ свою очередь запрещенію брака съ теткой по отцу, потому что плотское оскверненіе жены разсматривается какъ совершонное по отношенію къ мужу [2]), вслѣдствіе чего жена дяди также называется теткою [3]) и также должна быть воспрещена для племянника. Далѣе,—если племянникъ не можетъ вступать въ брачныя отношенія съ теткой не только по отцу, но и по матери, то, по той же самой аналогіи, не должно этого быть и въ отношеніи къ женѣ дяди съ материнской стороны. Кромѣ того, умолчаніе законодателя объ этомъ бракѣ, быть можетъ, также указываетъ на нѣкоторую его позволительность, которая представляется вѣроятною, если принять во вниманіе, что братъ отца, главы семейства, находится къ его дѣтямъ въ болѣе близкомъ отношеніи, чѣмъ братъ матери. Поэтому дядя со стороны отца

---

[1]) См. Michaelis, Mos. Recht, Th. II, §. 117.

[2]) Слич. Лев. 18, 7; 20. 20.

[3]) 18, 14.

извѣстенъ былъ подъ особымъ названіемъ—דוֹד, т. е. „состоящій въ союзѣ любви“, другъ, возлюбленный. Замѣчаніе Баумгартена [1]), что древне-еврейская жена не пользовалась правами самостоятельной личности наравнѣ съ мужемъ, какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ, несостоятельно, а потому и не можетъ идти въ объясненіе даннаго предмета.

Бракъ съ овдовѣвшею женою племянника разрѣшался, что видно уже изъ небезусловнаго запрещенія брака съ племянницею.

Что касается, наконецъ, брачной связи съ сестрою умершей жены, то эта связь, какъ извѣстно, была позволена.

Не смотря однакожъ на запрещенія Моисеемъ брачныхъ отношеній въ близкихъ степеняхъ родства, въ исторіи древнихъ Евреевъ можно находить примѣры отступленія отъ этихъ запрещеній. Такъ, Авессаломъ, по совѣту Ахитофела, всенародно входитъ къ наложницамъ своего отца [2]). Адонія ищетъ руки Ависаги, которая не познала брачнаго ложа царя [3]), хотя и принадлежала къ штату его женъ. Ѳамарь отвѣчаетъ брату (сводному) своему Амнону: „ты поговори съ царёмъ, онъ не откажетъ отдать меня тебѣ“ (2 Ц. 13, 13). Ровоамъ беретъ себѣ въ жены Мааху, дочь Авессалома [4]). У Осіи го-

---

[1]) Teolog. Comm. Bd. II, s. 204.

[2]) 2 Цар. 16, 21. 2.

[3]) 3 Цар. 2, 17. Ср. 1, 4. Выраженіе: „царь не позналъ ея“ отчасти объясняетъ, какимъ образомъ Адонія могъ придти къ мысли искать руки „не познанной“ отцемъ наложницы. А можетъ быть онъ просилъ Ависагу, желая тѣмъ проложить себѣ путь къ престолу. На послѣднее намекаютъ слова Соломона, сказанныя имъ при осужденіи на смерть брата его Адоніи: „живъ Господь, укрѣпившій меня и посадившій меня на престолѣ Давида, отца моего, и устроившій мнѣ домъ“ (2, 24). Это домогательство Адоніи, а равно и публичное оскверненіе Авессаломомъ отцовскихъ наложницъ, вѣроятно, обусловливаются древнимъ восточнымъ обычаемъ, по которому къ наслѣднику престола переходили и жены предшественника 2 Цар. 12, 8; 21, 11. ср. Michaelis, Mos. R. Th. II, § 98. Stubbe, Die Ehe im alt. Test., S. 53.

[4]) 2 Пар. 11, 20. Ср 3 Цар. 15, 2. 10. Собственно—не дочь, а внуку

ворится о прелюбодѣяніи невѣстокъ [1]). Престарѣлый Товитъ завѣщаваетъ своему сыну „взять себѣ въ жену изъ племени отцевъ его“ [2]). И согласно завѣщанію отца Товія дѣйствительно вступаетъ въ бракъ съ своею двоюродною сестрою [3]). Какъ мало обращали вниманія на запрещенія родственныхъ браковъ іудейскіе вельможи позднѣйшаго времени, показываютъ примѣры Иродовъ.

Объ Иродѣ В. извѣстно, что онъ былъ женатъ, между прочимъ, на двухъ родныхъ племенницахъ со стороны брата и сестры [4]); а дочерей своихъ выдалъ за ихъ двоюродныхъ братьевъ и именно Кипру за Антипатра, Олимпіаду за Іосифа и Саламисію за Фасаила [5]). Сынъ Ирода В. Аристоулъ вступилъ въ бракъ съ двоюродною сестрою Вереникою [6]). По примѣру Аристоула женились на двоюродныхъ сестрахъ сыновья его Агриппа и Халкида [7]), изъ которыхъ послѣдній, кромѣ того, жилъ въ бракѣ съ Вереникою, дочерью своего брата [8]). Обѣ сестры ихъ вышли за мужъ за своихъ дядей,

Авессалома, что открывается изъ слѣдующаго соображенія: во 2 Пар. 13, 2 Мааха называется дочерью Уріила изъ Гивы, который женился на единственной дочери Авессалома, по имени Ѳамари, родившей Уріилу Мааху (2 Цар. 14, 27, ср. І. Флавій, Ant. VIII, 10, 1). Если же во 2 Пар. 13, 2 дочь Уріила носитъ имя не Маахи, а Михаіи, то это или описка, или—что вѣроятнѣе—удлиненная форма имени Маахи (см. Zschokke, Bibl. Frauen, s. 269).

1) Ос. 4, 13. 14.

2) Тов. 4, 12.

3) 7, 12. ср. ст. 2. 11; гл. 8.

4) Ant. XVII, 1, 3. По Iud. Bel. I, 24, 4—на двоюродной сестрѣ и племянницѣ.

5) Ant. XVII, 5, 3. Iud. Bel. I, 24, 6. Антипатръ доводился Ироду племянникомъ по сестрѣ (по Ant. XVIII, 5, 4 онъ былъ внукомъ его), а Іосифъ и Фасаилъ—со стороны братьевъ.

6) Она была дочерью Саломіи, сестры Ирода В. (Ant. XVIII. 5, 4. Iud. Bel. I, 23, 1).

7) Ant. XVIII, 5, 4. Первый—на дочери Саламисіи, а послѣдній на дочери Олимпіады.

8) Iud. Bel. II, 11, 5.

одна за сына Ирода В. Антипатра [1]), а другая Иродія или Иродіада—за Ирода, прозывавшагося Филиппомъ. Впослѣдствіи Иродія, оставивши своего мужа, вступила въ новое супружество съ братомъ его Антипою [2]). Дочь Иродіи отъ перваго брака Саломія сначала была выдана за своего дядю Антипина сына Филиппа, а потомъ, когда Филиппъ умеръ, вышла за Аристоула, своего двоюроднаго брата, сына Халкиды [3]) и др.

При всемъ томъ всякое отступленіе отъ запрещенія близкихъ браковъ считалось въ разсматриваемый періодъ, какъ и прежде, преступленіемъ, подлежащимъ строгой отвѣтственности. Такъ, Соломонъ осудилъ на смерть своего брата Адонію, домогавшагося руки отцовской наложницы—Ависаги. Пр. Іезекіиль со скорбію говоритъ объ оскверненіи въ Іерусалимѣ снохи и сестры [4]). За преступныя брачныя связи съ сестрами и др. Іегова грозилъ „разсѣять Іуду между народами, разсѣять его по землямъ и положить конецъ его мерзостямъ среди него“ [5]).

Высказывалось неудовольствіе противъ родственныхъ браковъ и въ самое позднее время библейской исторіи. Архелая осуждаетъ І. Флавій за то, что онъ „женился на Глафирѣ, бывшей въ замужествѣ за братомъ его Александромъ, въ виду того, что Іудеи постыднымъ дѣломъ почитали быть въ брачной связи съ женою брата своего“ [6]). Особенно извѣстенъ своимъ энергическимъ протестомъ противъ близкихъ браковъ Св. Іоаннъ Креститель. По свидѣ-

---

[1]) Ant. XVII, 5, 2. Iud. Bel. I, 14, 4.

[2]) Мѳ. 14, 3—5. Марк. 6, 16—18.

[3]) Ant. XVIII, 5, 4. ср. 1.

[4]) Іезек. 22, 11: „иной оскверняетъ сноху свою, иной насилуетъ (ענה—женится) сестру свою“. Въ дурномъ смыслѣ ענה однозначно съ כרע—„incurvari super feminam“ (Іовъ 31, 10), въ нашемъ же мѣстѣ, а равно и въ ст. 10, употреблено въ значеніи брачнаго сожительства (ст. Быт 34, 2. 2 Ц. 13, 14).

[5]) 22, 15.

[6]) Ant. XVII, 13, 1.

тельству евангелистовъ [1]), Предтеча Христовъ, пребывая въ темничномъ заключеніи, обличалъ Ирода четвертовластника (т. е. Антипу) въ беззаконномъ бракѣ съ Иродіадой, женою брата его Филиппа, говоря; „не должно тебѣ имѣть ее“. Впослѣдствіи Антипа, какъ извѣстно, долженъ былъ, вопреки собственному желанію, обезглавить своего безстрашнаго обличителя [2]).

Къ изложеннымъ выше запрещеніямъ брачныхъ отношеній въ близкихъ степеняхъ родства преданіе (собственно „soferim“) присоединило еще особыя брачныя запрещенія, возникающія отъ продленія линіи родства и извѣстныя подъ названіемъ „schenijoth“, т. е. запрещеній второго порядка или второстепенныхъ [3]). Бракъ съ мачихой жены вавилонскимъ Талмудомъ дозволяется, а іерусалимскимъ запрещается на томъ основаніи, что онъ несогласенъ съ законами благопристойности [4]). Браки между дѣтьми братьевъ и сестеръ (т. е. двоюродными братьями и сестрами), по объясненію преданія, никогда не были запрещаемы [5]). По талмудическому брачному праву, отношеніе свойства не прекращается съ расторженіемъ

---

[1]) Мѳ. 14, 3—5. Мрк. 6, 16—18.

[2]) Мѳ. 14, 6—11, Мрк. 6, 19—28.

[3]) Вотъ эти запрещенія брачныхъ союзовъ: 1) съ бабкой со стороны матери (мать матери) и дальше вверхъ; 2) съ матерью отца и дальше; 3) съ женой внука и дальше внизъ; 4) съ внукой своего сына или дочери и д ; 5) съ прабабкой своей жены и выше; 6) съ правнукой своей жены и ниже; 7) съ матерью дѣда со стороны отца (отецъ отца); 8) съ матерью матери отца; 9) съ мачихой матери отца; 10) съ женой брата прадѣда по отцу; 11) съ сестрой бабки со стороны матери; 12) съ женой дѣда по матери и 13) съ женой дѣда по отцу. Относительно указанныхъ брачныхъ запрещеній существовало правило: когда въ линіи оказывается хотя одна библейская запрещенная степень, тогда, по soferim, воспрещалась вся линія. О различн. мнѣніяхъ см. Ievam. 21, 20, 22. Майм. Ischuth 1, 6. Isur. Bia 1, 8.

[4]) Ievamoth, ibid. Маймонидъ, ibid.

[5]) Michaelis, Mos. R. Th. II, § 109. Такіе браки нерѣдко заключаются у Евреевъ и въ настоящее время.

брака разводомъ или со смертію одного изъ супруговъ; поэтому напр. мужъ послѣ смерти своей жены не можетъ вступить въ брачную связь съ ея дочерью, не познавшею еще мужа, равно какъ онъ не можетъ жениться на дочери своей разведенной жены, прижитой ею въ новомъ бракѣ.

Всѣ изложенныя нами библейскія брачныя запрещенія относятся только къ дѣйствительному родству; родства же, происходящаго вслѣдствіе усыновленія древне-еврейское брачное право не знаетъ. Столь же мало ему извѣстны духовное родство и такъ назыв. диспенсація (брачное разрѣшеніе, дозволеніе). Что было запрещено закономъ, того никто не могъ объявить позволительнымъ.

Запрещались брачные союзы между родственниками и нѣкоторыми языческими народами древняго міра. Любопытно сопоставить ихъ съ запрещенными браками закона Моисеева.

Относительно древнихъ Арабовъ, насколько можно судить по корану, слѣдуетъ замѣтить, что степени родства, при которыхъ запрещались для нихъ браки, были тѣ же самыя, что и установленныя закономъ Моисеевымъ. Какъ на отступленіе отъ послѣдняго, можно указать развѣ на дозволеніе брачной связи съ племенницей, о бракѣ съ которой, какъ видѣли мы, умалчиваетъ Моисеево законодательство, и съ молочной сестрой и кормилицей [1]).—Греческій Платонъ называетъ преступленіе противъ постановленій, запрещающихъ браки въ близкомъ родствѣ, величайшею мерзостію [2]). Въ Аѳинахъ запрещены были браки съ родственниками въ восходящей и нисходящей линіи [3]): 1) съ усыновленною дочерью,

---

[1]) Сур. 26, 27.

[2]) Законы VII, 24: ἀισχῶν ἀίσχιστα.

[3]) Ксенофонтъ, Memorab. IV, 4.

впрочемъ, пока продолжалось отношеніе усыновленія; 2) съ сестрою со стороны матери, напротивъ того, съ сестрою по отцу (ἐξεῖναι γαμεῖν τὰς ἐα πατέρων ἀδελφάς), равно какъ съ сестрою усыновленною, бракъ дозволялся, хотя первый изъ нихъ пользовался сомнительною репутаціей; 3) съ племянницей, если она не была наслѣдственною дочерью [1]).—Древніе Римляне запрещали брачныя отношенія въ близкихъ степеняхъ родства въ восходящей и нисходящей линіи [2]), причемъ запрещенія эти простирались только на прямую линію [3]). По римскому праву, жена не считалась виновною въ томъ случаѣ, когда вступала въ бракъ, запрещенный не народнымъ, а гражданскимъ правомъ, которое могло быть ей неизвѣстнымъ. Всѣ запрещенія родственныхъ браковъ и у Римлянъ исходили изъ религіозныхъ воззрѣній; это доказывается уже тѣмъ обстоятельствомъ, что судебный приговоръ надъ кровосмѣсниками принадлежалъ коллегіи понтифексовъ. Браки запрещались: 1) между родителями и родными и усыновленными дѣтьми; 2) между родными и сводными братьями и сестрами, 3) съ племянницей. Впрочемъ, съ того времени, какъ Клавдій, женившійся на дочери своего брата Агриппинѣ, оправданъ былъ въ сенатѣ,—бракъ съ племянницей со стороны брата вошелъ въ силу обычая [4]), хотя общественное мнѣніе всегда оставалось противъ такого брака, потому-что, по представленію Римлянъ, дядя, за отсутствіемъ отца, заступалъ мѣсто послѣдняго, вслѣдствіе чего племянница, выходившая въ замужество за своего дядю, выходила какъ бы за своего второго отца [5]). 4) Между родителями мужа и жены, невѣсткой и зятемъ; 5) между отчимомъ и вдовою па-

---

[1]) Mayer, Die Rechte Israelit., Ath. ud. Rom. Bd. II, s. 303—4.

[2]) Ibid. 306.

[3]) Ibid. s. 313.

[4]) Тац. Ann. XII, c. 6. 7.

[5]) Mayer, Rechte Israelit., Aht. ud. Rom. s. 3(9.

сынка и наоборотъ, т. е. между пасынкомъ и вдовою отчима[1]; и, наконецъ, 6) между дѣтьми братьевъ и сестеръ[2]).

Мы обозрѣли только общія запрещенія брачныхъ отношеній между Израильтянами, т. е. запрещенія, имѣющія значеніе для всего народа. Теперь слѣдуетъ сказать о спеціальныхъ или частныхъ запрещеніяхъ, относящихся къ отдѣльнымъ лицамъ и извѣстнымъ опредѣленнымъ случаямъ жизни.

Прежде всего эти запрещенія касаются лицъ, занимавшихъ особое положеніе въ народѣ, каковы священники и первосвященники.

Что касается священниковъ, то они, согласно съ святостію своего сана, не должны были жениться на блудницѣ, оскверненной, разведенной и вообще на личности сомнительнаго поведенія[3]). По толкованію представителей преданія, подъ осквернённою или опороченною нужно разумѣть происшедшую отъ запрещеннаго для священниковъ брака, а подъ блудницею—женщину, имѣвшую связь съ мужчиной, за котораго она однако не имѣла права выйти въ замужество[4]). Разведенная дѣлалась для священника нечистою почти въ томъ же, только болѣе послѣдовательно проведенномъ смыслѣ, какъ и разведенная со вторымъ мужемъ или оставшаяся

---

[1]) Ibid. s. 311.

[2]) Впрочемъ, впослѣдствіи эти браки были дозволены и вотъ по какому поводу: одинъ бѣдный, но уважаемый народомъ римлянинъ, навлекъ на себя неудовольствіе бракомъ съ своею двоюродною сестрой, благодаря которому онъ сдѣлался единственнымъ наслѣдникомъ ея имущества. Недоброжелатели его донесли объ этомъ бракѣ въ судъ. Однако народъ оправдалъ подсудимаго и даже настоялъ издать законъ, разрѣшающій браки между дѣтьми братьевъ и сестеръ (Плутархъ, Римск. 6-й вопросъ).

[3]) Лев. 21, 7, 8. По мнѣнію Заальшутца (Mos. Recht. Th. II, s. 787), различіе между оскверненной и блудницей (זנה, publica, см. I. Флавій, Ant. II, 12) заключается въ томъ, что первая приносила свою невинность въ жертву божеству, не отдаваясь постоянному блуду, тогда какъ вторая всецѣло предавалась ему.

[4]) Kidduschin 77 a. ср. Лев. 21, 13.

вдовою послѣ его смерти была нечиста для перваго своего мужа, за котораго не могла уже вторично выйти замужъ. Только дѣвица и вдова безукоризненнаго поведенія могли стать женою ветхозавѣтнаго священника, причемъ та и другая по своему происхожденію должны были принадлежать къ израильскому народу, или по крайней мѣрѣ проживать среди Израиля [1]). По отношенію къ первосвященнику брачное запрещеніе было еще строже. Законъ предписываетъ: „въ жену онъ долженъ брать дѣвицу (изъ народа своего); вдову же или отверженную, или отреченную, (или) блудницу не долженъ онъ брать" [2]). Очевидно, законъ имѣетъ въ виду поставить брачный союзъ первосвященника на степень, соотвѣтствующую высотѣ и святости его сана. Изъ того же слѣдуетъ, что для первосвященника, во первыхъ, не былъ обязателенъ левиратный бракъ, коль скоро для него запрещенъ былъ брачный союзъ со вдовою; во вторыхъ, не былъ дозволенъ и бракъ съ иноплеменницей, частію въ виду того, чтобы сдѣлать его свободнымъ отъ всякихъ упрековъ, которыхъ не избѣгъ даже самъ Моисей, женившійся на еѳіоплянкѣ, частію же для того, чтобы сохранить въ его сѣмени чистоту израильской крови, а наконецъ, и для того, чтобы, при томъ вліяніи, какимъ пользовалась въ домѣ еврейская мать, дать ему возможность устранить возможное дѣйствіе на своихъ дѣтей со стороны язычества [3]). Впослѣдствіи, когда, благодаря особымъ обстоятельствамъ, стали съ отвращеніемъ смотрѣть на брачныя связи съ язычниками вообще [4]),—начали высказываться болѣе строгія воззрѣнія на священническій собственно бракъ. Такъ, по Іезекіилю и простой священникъ могъ вступать въ бракъ лишь съ израильтянкою, что, по закону Мои-

[1]) Zschokke, Weib in alt. T. s. 53.
[2]) Лев. 21, 13, 14.
[3]) Saalschutz, Mos. R. Th. II, s. 788.
[4]) Езд. 9, 1, 2. Неем. 10, 30. Малах 2, 1.

сееву, обязательно было только для первосвященника; вдова же, на которой священникъ могъ жениться, по Іезекіилю, непремѣнно должна быть только вдовою священника же [1]).—Къ библейскимъ запрещеніямъ относительно браковъ священниковъ преданіе присоединило и свои. Такъ, по Талмуду, священникъ не могъ жениться не женщинѣ, которой отказали въ левиратномъ бракѣ [2]), на освобожденной изъ рабства и на прозеликтѣ, если мать послѣдней не была израильтянкой [3]). Въ случаѣ бракосочетанія священника съ дочерью священническою наблюдались довольно сложныя предосторожности [4]). Кромѣ того Мишна запрещаетъ брачный союзъ первосвященника съ обрученной, у которой умеръ женихъ [5]). Дѣвица и при томъ первой молодости могла быть женою первосвященника [6]).

Перейдемъ теперь къ брачнымъ запрещеніямъ, относящимся къ лицамъ, поставленнымъ въ особыя условія жизни. Сюда принадлежатъ запрещенные браки дѣвицъ—наслѣдницъ, лицъ съ физическими и духовными недостатками, такъ называемыхъ mamzerim и получившихъ разводъ по первому браку.

Израильтяне не знали никакихъ сословій и кастъ, свойственныхъ почти всѣмъ другимъ народамъ древняго востока, и связанныхъ съ ними сословныхъ и кастовыхъ брачныхъ запрещеній. Такъ, у нихъ первосвященникъ и царь, подобно каждому израильтянину, могли вступить въ бракъ съ самою бѣдною и простою женщиною. Только относительно

1) 44, 22.

2) Ievam. 68 в. b.

3) Eben Haeser. 6, 7. слич. I. Флавій Ant. III, 12, 2.

4) Kidduch. 4, 4; см. Hamburger Real. Wörterb. s. 843 и Zschokke, Weib alt. in T. 54.

5) Если же первосвященникъ обручался съ молодою вдовою до полученія сана, то такой бракъ не возбранялся.

6) נערה—Втор. 22, 23. Есө 2, 2. Впрочемъ, нѣкоторые раввины не согласны съ такимъ строгимъ опредѣленіемъ (см. Zschokke, l. c.).

брака дочерей—наслѣдницъ, въ видахъ сохраненія цѣлости и равновѣсія въ земельной собственности колѣнъ, было постановлено, чтобы онѣ не выходили замужъ внѣ своего колѣна и чтобы, такимъ образ., наслѣдственная часть земли не убавлялась для этого колѣна, вслѣдствіе перехода ея во владѣніе мужа изъ другого колѣна [1]).

На основаніи запрещенія: „у кого раздавлены ятра или отрѣзанъ дѣтородный членъ, тотъ не можетъ войти въ общество Господне“ [2]), съ вѣроятностію заключаютъ о томъ, что евнухи и кастраты не могли вступать въ бракъ [3]). Впрочемъ неспособность къ брачной жизни, врожденная или происшедшая вслѣдствіе болѣзни, по толкованію Талмуда, не полагаетъ препятствія для заключенія брака [4]). Мишна запрещаетъ бракъ евнуха только съ израильтянкою [5]). Не могъ жениться и гермафродитъ, какъ неспособный къ дѣторожденію [6]). Строго запрещали вступать въ бракъ съ завѣдомо неплодною женщиною [7]). Всѣмъ указаннымъ лицамъ книжники запрещали бракъ на слѣдующемъ основаніи: при всякомъ дѣйствительномъ договорѣ, говорили они, должна имѣть мѣсто возможность исполненія его, иначе не могутъ возникать предполагаемыя договоромъ права и обязанности. Такъ какъ размноженіе человѣческаго рода и удовлетвореніе полового инстинкта относятся къ цѣлямъ брачнаго договора, то поэтому невозможность исполненія супружеской обязанности есте-

---

[1]) Чис. 36, 1—9.

[2]) Втор. 23, 1.

[3]) Isur. Bia 16, 8 ср. Eben Haeser, 5, 10.

[4]) Eben Haeser, ibid. Впрочемъ, и относительно этого ограниченія существуетъ большое разногласіе во мнѣніяхъ раввиновъ. По р. Ascher'у, бракъ въ разсматриваемомъ случаѣ позволителенъ; напротивъ, Маймонидъ запрещаетъ его.

[5]) Ievam. 8, 2.

[6]) Ibid. 83 a.

[7]) Eben. H. 44. § 4.

ственно служитъ препятствіемъ для вступленія въ бракъ [1]). Далѣе, по преданію, не имѣла права выходить замужъ женщина, похоронившая уже двухъ мужей [2]). Это запрещеніе основывалось, вѣроятно, на опытахъ чисто медицинскаго характера, по которымъ общеніе съ подобною женщиною сопровождалось вредными послѣдствіями, или же, какъ толкуютъ другіе, на томъ психологическомъ предположеніи, что страхъ, въ виду несчастной судьбы первыхъ двухъ супруговъ, могъ разстроить жизнь третьяго супруга [3]). Наконецъ, запрещали бракъ съ безумными, малоумными, глухонѣмыми и лицами нетрезвой жизни [4]), потому что всѣ они, хотя и не въ одинаковой степени, лишены способности правильно мыслить и потому, вообще говоря, не могутъ заключать договоровъ, тѣмъ болѣе брачнаго договора, заключеніе котораго сопровождается важными послѣдствіями для всей жизни [5]).

Бракъ съ mamzerim традиціоннымъ брачнымъ правомъ запрещается безусловно [6]). Подъ словомъ ממזר разумѣется вообще незаконнорожденное дитя, т. е. дитя, происшедшее отъ запрещеннаго брака [7]). Но какое именно незаконнорожденное дитя? Одни изъ талмудистовъ, производя это слово отъ זר [8]),

---

[1]) См. Duschak, Mos. talmud. Eherecht, s. 19.

[2]) Впрочемъ, это опредѣленіе имѣло силу въ томъ случаѣ, когда мужья умирали, не предчувствуя своей смерти, и не отъ какого-либо особаго случая, напр. отъ громового удара, мора и т. п. (см. Душакъ l. c. s. 37).

[3]) Mayer, Rechte Israelit. Alth. ud. Rom. s. 298.

[4]) Ievam. 14, 1, и д. Eben. H. 44, § 1.

[5]) Duschak l. c. s. 8. Глухонѣмому иногда разрѣшалось вступленіе въ бракъ, при чемъ вѣнчаніе совершалось ближайшимъ родственникомъ посредствомъ мимики и символики (Eben. H. 37). Безумному не дозволяли этого, даже когда онъ приходилъ въ сознаніе (Ievam. 112, 2).

[6]) Kidduschin 66 b. Мишна Eben. H. § 1. Только съ подкидышемъ, выброшеннымъ не по нуждѣ, а для вѣрной смерти, mamzer могъ вступить въ бракъ, да и то съ извѣстными ограниченіями (см. Kidduschin 69 a. 74 a. Eben. 4. § 1. Mayer, Rechte Israelit. Ath. ud. Rom. s. 318.

[7]) Такъ опредѣляетъ это слово напр. р. Akiba (см. Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 31.

[8]) Прич. отъ נכר — чуждаться кого.

разумѣютъ подъ нимъ дитя, рожденное отъ запрещеннаго брака съ иноплеменникомъ. Что разбираемое слово содержитъ въ себѣ понятіе „иноплеменника", это видно изъ Зах. 9, 6, гдѣ LXX переводятъ mamzer чрезъ ἀλλογενεῖς. По толкованію этихъ талмудистовъ, брачный союзъ съ mamzer запрещенъ въ такой же силѣ, какъ и союзъ съ Аммонитянами или Моавитянами [1]). Впрочемъ, въ такомъ толкованіи слова ממזר не было полнаго согласія [2]). Другіе предполагаютъ здѣсь корень מזר [3]) и потому въ разбираемомъ словѣ видятъ того, кто произошелъ отъ брака, оскверненнаго порокомъ прелюбодѣянія [4]). Какое изъ этихъ пониманій слова ממזר вѣрнѣе,—трудно сказать. Второе пониманіе отчасти удержано въ синод. переводѣ Втор. 23, 2: „сынъ блудницы (ממזר) не можетъ войти въ общество Господне и десятое поколѣніе его не можетъ войти въ общество Господне", т. е. не можетъ имѣть никакихъ гражданскихъ правъ, и слѣд. и права на вступленіе въ бракъ. Согласно съ послѣдними толкователями подъ словомъ ממזר мы разумѣемъ того, кто происходилъ отъ прелюбодѣяній матери. Ребёнокъ, происходившій отъ мамзера, былъ также мамзеромъ [5]). Однако мамзеръ посредствомъ брачной связи съ рабынею могъ очистить свое потомство, потому что дитя, рожденное отъ такого брака, хотя наслѣдовало состояніе матери, и оставалось также въ рабскомъ состояніи, но чрезъ освобожденіе затѣмъ изъ рабства могло получить всѣ права свободныхъ гражданъ [6]). Положеніе мамзеровъ въ Израилѣ было весьма печальнымъ, такъ что совершенное уничтоженіе mamzertum'а служило предметомъ мессіанскихъ надеждъ [7]).

---

[1]) Kiddnschin 4, § 1. ср. Втор. 23, 2, 3.
[2]) Duschak, loc. cit. s. 32.
[3]) Быть нечестивымъ скве͏рнымъ.
[4]) Ievam. 4, 13 ср. Kiddusch. 3, 12.
[5]) Duschak, Mos. talmud. Eherecht, s. 32.
[6]) Kidd. 3. 13.
[7]) По предсказанію р. Iose, во время Мессіи вовсе не будетъ mamzerim (Duschak, l. c. s. 33).

Если второй мужъ разведенной жены умеръ или развёлся съ нею, то эта жена, по закону, не могла уже выйти опять за перваго мужа [1]). Въ этомъ случаѣ бракъ съ первымъ мужемъ считался „мерзостью", такъ какъ разведенная оказывается уже „осквернённою". Заальшутцъ [2]) старается объяснить разсматриваемое запрещеніе тѣмъ обстоятельствомъ, что второй бракъ разведенной, по своей нечистотѣ, представляетъ сходство съ запрещеннымъ бракомъ деверя съ женою брата (נדה) [3]). Но такое объясненіе отзывается искусственностью. Скорѣе это запрещеніе можно объяснить тѣмъ, что, какъ замѣчено нами въ своемъ мѣстѣ, второй бракъ разведенной имѣетъ значеніе нравственнаго оскверненія, именно, оскверненія брачныхъ отношеній, освященныхъ самимъ Богомъ. Наконецъ, еслибы, говоритъ Душакъ [4]), разведеннымъ супругамъ позволительно было возобновлять бракъ, то въ такомъ случаѣ второй мужъ за деньги могъ бы, пожалуй, согласиться на то, чтобы только на извѣстное время вступить въ брачную связь съ женщиною, а потомъ опять оставить её.

Запрещались брачныя отношенія лицъ, поставленныхъ въ особыя жизненныя условія, и другими народами древности. Такъ, въ Аѳинахъ, какъ это мы видѣли и у Израильтянъ, дочери—наслѣдницы (ἐπίκληροι) обязаны были выходить замужъ за ближайшаго родственника; при чемъ собственностію мужъ могъ распоряжаться лишь до совершеннолѣтія сына, который потомъ вступалъ въ ея обладаніе. Вмѣстѣ съ собственностію сынъ наслѣдовалъ и имя, но не своего отца, а дѣда съ материнской стороны [5]). Такое постановленіе имѣло ту же самую цѣль, какую преслѣдовали и Израильтяне, именно сохраненіе родового земельнаго участка и имени рода.—

---

[1]) Втор. 24. 1—4.

[2]) Mos. R. s. 784.

[3]) Лев. 18, 16.

[4]) Mos. talmud. Eherecht, s. 41.

[5]) Лопухинъ, Законодательство Моисея, стр. 65.

Римляне вмѣстѣ съ Израильтянами запрещали вступленіе въ бракъ съ кастратами. И у нихъ неплодность женщины считалась важнымъ препятствіемъ для заключенія брачнаго союза [1]).

Къ спеціальнымъ или частнымъ брачнымъ запрещеніямъ, какъ сказали мы, принадлежатъ еще тѣ, которыя имѣютъ отношеніе къ отдѣльнымъ опредѣленнымъ случаямъ. Эти послѣднія можно подраздѣлить на безусловныя и относительныя запрещенія. Нужно замѣтить, что почти всѣ они показаны и разъяснены только въ іудейскомъ преданіи, хотя предположительно могли подразумѣваться и между статьями брачнаго закона Моисеева.

Необходимымъ условіемъ для вступленія въ бракъ, говоритъ преданіе, было свободное, вполнѣ добровольное согласіе со стороны женщины [2]). Если согласіе послѣдней на бракъ было вынуждено, то бракъ признавался недѣйствительнымъ. Въ случаѣ принужденія мужчины дѣйствительность брака считалась только сомнительною, потому что, хотя онъ и не былъ согласенъ на заключеніе брачнаго договора, однако ему предоставляли при этомъ право требовать развода, къ которому онъ могъ принудить жену. Такимъ образ. выходило, что если мужчина и былъ вынуждаемъ къ браку, то, оставаясь въ немъ послѣ и не требуя развода, онъ примирялся съ нимъ, si metu coactus ad ii hereditatem putome heredem effici quia quamvis, si liberum esset noliusem tamen *coactus volui* [3]). Далѣе всякая ошибка въ личности, обманъ въ брачныхъ условіяхъ дѣлали бракъ недѣйствительнымъ [4]). Запрещалея безусловно бракъ въ случаѣ несовершен-

---

[1]) Meyer, Recht. Atb. ud. Rom. s. 296.

[2]) Kidduschin 2, 3. Ketub. 76. см. Zschokke, Weib in alt. T. s. 45.

[3]) Duschak, Mos. talmüd. Eherecht. s. 14, 15.

[4]) См. Hamburger, R. E. s. 261. Существенной ошибкой при заключеніи брака считалось, когда напр. мужъ впослѣдствіи находилъ у своей жены самые несносные и нестерпимые недостатки. Обманъ въ брачныхъ условіяхъ происхо-

нолѣтія лицъ, желающихъ вступить въ него, потому что несовершеннолѣтнія еще не имѣютъ надлежащей зрѣлости ума и воли для того, чтобы, какъ слѣдуетъ, вести супружескую жизнь [1]). Такимъ образ. мальчикъ, не достигшій 13 лѣтъ и 1 дня, не могъ вступить въ законный бракъ [2]); если онъ заключилъ бракъ, то бракъ не считался дѣйствительнымъ, хотя бы ему жена дана была самимъ отцемъ [3]). Но тотъ же бракъ получалъ законную силу по достиженіи юношею совершеннолѣтія [4]), которое давало право на женитьбу даже помимо согласія родителей [5]). Что касается несовершеннолѣтней дѣвицы, то бракъ ея считался незаконнымъ, если на него не было согласія отца семейства [6]). Послѣдній имѣлъ право выдать замужъ свою несовершеннолѣтнюю дочь помимо ея желанія [7]). Несовершеннолѣтняя, выданная замужъ матерью и братьями, не безъ ея личнаго согласія, могла отказаться отъ такого брака въ присутствіи трёхъ свидѣтелей; но она могла отказаться отъ него безъ всякаго формальнаго заявленія о своемъ отказѣ, если выходила въ замужество вопреки своей волѣ [8]). Наконецъ, къ запрещеніямъ съ безусловнымъ характеромъ слѣдуетъ отнести запрещенія, направленныя къ поддержанію чувства цѣломудрія. Въ запрещеніяхъ этого рода въ особенности сказался нравственный принципъ брака. По закону Моисея прелюбодѣй, какъ извѣстно, наказывался смертію [9]); изъ этого слѣ-

---

дилъ, когда напр. у жены не оказывалось знаковъ дѣвства (см. Duschak, s. 16, 17).

1) Duschak, s. 10. 11.

2) Ievam. 13.

3) Eben H. 1. § 3.

4) Ketub. 73.

5) Hamburger, R. E. s. 261.

6) Sanhedrin 76 b. Втор. 27, 18.

7) Duschak, Mos. talmud. Eherecht, s. 10. Впослѣдствіи раввины отняли у отца это право.

8) Mayer, Rechte Israelit, Ath. ud. Rom. s. 296—7.

9) Лев. 20. 10.

дуетъ, что между прелюбодѣями не должно быть и никакихъ брачныхъ отношеній, хотя объ этомъ запрещеніи нигдѣ въ Библіи не говорится. Кто совершилъ прелюбодѣяніе съ замужнею женщиною, тотъ не смѣлъ жениться на ней даже и по смерти ея мужа или послѣ развода съ нимъ [1]). Не могъ вступить въ бракъ съ извѣстною женою и тотъ, кто, не смотря на предостереженія со стороны мужа, продолжалъ имѣть съ нею незаконныя сношенія. Даже если не было предостереженія со стороны мужа, а между тѣмъ были на лицо доказательства совершоннаго женою прелюбодѣянія, то и тогда запрещена была законная брачная связь съ прелюбодѣйною [2]).

А вотъ аналогичныя разсмотрѣннымъ израильскимъ запрещеніямъ брачныя запрещенія другихъ народовъ древняго міра—Грековъ и Римлянъ.

Въ Аѳинахъ дѣвица не могла выходить замужъ до 14-ти лѣтняго возраста. Законное совершеннолѣтіе юношей для вступленія въ бракъ намъ не извѣстно [3]). Какъ и Евреи, Греки предоставляли совершеннолѣтнимъ сыновьямъ полную самостоятельность въ брачныхъ дѣлахъ, причемъ они получали эту самостоятельность очень рано. Напротивъ того, дѣвицы въ этомъ случаѣ оставались вполнѣ зависимыми отъ воли отца, а въ случаѣ его смерти или отсутствія, отъ воли брата и дѣда съ отцовской стороны [4]). Далѣе,—и въ Аѳинахъ женщина, совершившая прелюбодѣяніе, не могла вступить въ брачную связь съ прелюбодѣемъ, такъ какъ считалась оскверненною и нечистою [5]).—По одному изъ главныхъ условій за-

---

[1]) Mayer, l. c. s. 300. Впрочемъ, прелюбодѣяніе не полагало брачнаго препятствія для прелюбодѣевъ, если было совершено женою по принужденію; если же она совершила это преступленіе добровольно, то бракъ ея съ прелюбодѣемъ запрещался безусловно (См. Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 28, 29).

[2]) Duschak. s. 30. ср. Zschokke, Weib in. alt. T. s. 51—2.

[3]) Mayer, Recht. Israelit., Ath. und. Rom. s. 197.

[4]) Ibid. s. 299.

[5]) Ibid. 320

конности брачнаго союза,—согласію на него со стороны дѣвицы,—древне-израильскій бракъ существенно различается отъ римскаго „cum manu“, гдѣ жена отказывалась отъ своей человѣческой личности и дѣлалась собственностью мужа. Для римскихъ юношей брачное совершеннолѣтіе начиналось съ 14-го года, а для дѣвицъ—съ 12-го. Бракъ, заключенный до начала законнаго возраста, признавался недѣйствительнымъ. Однако несовершеннолѣтняя супруга, подобно тому, какъ это было и у Израильтянъ, считалась законною женою, если постоянно жила при мужѣ въ теченіе цѣлаго года [1]). Сыновья, не смотря на совершеннолѣтіе, не имѣли права заключать браковъ безъ согласія на то со стороны отца. Въ этомъ отношеніи власти римскаго отца подчинялись даже внуки [2]). Согласно съ Евреями, Римляне также запрещали бракъ между прелюбодѣемъ и прелюбодѣйною женою, хотя бы у послѣдней и умеръ мужъ [3]). По римскому праву, мужчина, живущій въ бракѣ, не можетъ въ тоже время вступить въ новый бракъ [4]), потому что, какъ видѣли мы, полигамія въ Римѣ не одобрялась нравами.

Остается еще сказать объ относительныхъ спеціальныхъ брачныхъ запрещеніяхъ, обусловливающихся временемъ траура, беременности, кормленія дитяти, случаями значительной разности въ лѣтахъ и т. д.

Во дни національнаго траура нельзя было заключать браковъ [5]), хотя совершеніе обрученія дозволялось [6]). Послѣ

---

[1]) Mayer, Rechte Israelit. Ath. ud. Rom. s. 297.

[2]) ibid. s. 399. Впрочемъ, ко времени императоровъ отцовская власть была значительно ограничена, такъ что для дѣйствительности брака стали требовать согласія и со стороны сыновей, причемъ отецъ не имѣлъ права насильно принудить ихъ ко вступленію въ бракъ.

[3]) Mayer, l. c. s. 320.

[4]) ibid. s. 300.

[5]) Ievam. 43. см. Zschokke, Weib in alt. T. s. 53.

[6]) Равнымъ образ. запрещалось заключать браки въ субботы и др. празд-

смерти родителей запрещалось вступать въ бракъ въ теченіе цѣлаго года, а по смерти другихъ близкихъ родственниковъ въ теченіе 30 дней [1]). Вдовецъ могъ снова вступать въ бракъ только по прошествіи девяти мѣсяцевъ со смерти жены; въ случаѣ же, если онъ былъ бездѣтнымъ или имѣлъ малолѣтнихъ дѣтей, нуждающихся въ материнскомъ попеченіи, то для него трауръ продолжался всего семь дней [2]). Кромѣ того, овдовѣвшій мужъ не имѣлъ права жениться до истеченія трехъ ближайшихъ праздничныхъ путешествій ко святымъ мѣстамъ [3]). Вторичное замужество вдовы обыкноненно одобрялось и даже поощрялось; но она могла вступать въ него спустя не менѣе трехъ мѣсяцевъ со дня смерти мужа или своего развода съ нимъ, чтобы опредѣлилась вѣроятность беременности ея отъ перваго мужа [4]). Ограниченіе это имѣло силу даже въ томъ случаѣ, когда, на основаніи предшествовавшей болѣзни мужа или по свидѣтельству врачей, беременность оказывалась не только невѣроятною, но и невозможною [5]). Если вдова или разведенная была беременною, то новое замужество для нея становилось возможнымъ только послѣ родовъ [6]). Въ древнія времена матери кормили своихъ грудныхъ дѣтей три года [7]); поэтому если вдова или разведенная имѣла ребёнка, котораго кормила грудью, то во второй бракъ могла вступить, спустя лишь три года со дня рожденія дитяти [8]), т. к. въ новомъ супружествѣ она опять могла быть беременною и потерять способность кормленія. Талмудисты

---

ники на томъ основаніи, чтобы болѣе высокая праздничная радость не была приносима въ жертву другой менѣе возвышенной радости (см. Zschokke l. c. 53).

[1]) Moed. Katon 23, см. Zschokke, Weib in alt. T. s. 52.

[2]) Moed Koton 23, см. Zschokke, l. c. s. 52.

[3]) Moed. Koton 23. ср. Втор. 16, 16, см. Hamburger, R. E. W. s. 261.

[4]) Ievam. 41. Ketub. 60 l. Zschokke, Weib in alt. T. s. 52.

[5]) Duchak, Mos. talmud. Eher. s. 38.

[6]) Ievam. 42. см. Zschokke, l. c. s. 52.

[7]) 2 Макк. 7, 27.

[8]) Ketub. 60. Zschokke, l. c, 52.

въ этомъ случаѣ были настолько строги, что запрещали второе замужество даже въ томъ случаѣ, когда мать поручала своего ребенка кормилицѣ или отлучала его отъ груди [1]). Бракъ, заключенный въ теченіе запрещеннаго времени, расторгался; по прошествіи же этого времени снова могъ быть возстановленъ [2]). Важнымъ нравственнымъ препятствіемъ для вступленія въ бракъ признавали значительную разницу въ лѣтахъ, могущую служить только поводомъ къ распутству [3]). Библейское запрещеніе: „не оскверняй дочери твоей, допуская ее до блуда" раввины относятъ къ тому, кто свою юную дочь выдаетъ замужъ за старика [4]). Точно также молодой мужчина не долженъ былъ жениться на пожилой женщинѣ [5]).

Въ заключеніе о брачныхъ запрещеніяхъ древнихъ Евреевъ замѣтимъ, что всѣ эти запрещенія, какъ тѣ, которыя относятся къ брачнымъ сношеніямъ Израильтянъ съ иноплеменниками, такъ и имѣющія отношенія къ бракамъ Израильтянъ между собой, т. е. общія запрешенія браковъ въ близкомъ родствѣ и спеціальныя запрещенія, касающіяся отдѣльныхъ личностей и случаевъ,—всѣ они, говоримъ, вполнѣ соотвѣтствуютъ своему назначенію—служить охраной святости и чистоты древнееврейскаго брака, какъ нравственнаго союза двухъ лицъ разнаго пола, въ основѣ котораго лежитъ взаимная внутренняя любовь между ними.

Замѣчательнымъ исключеніемъ изъ браковъ, запрещенныхъ въ близкихъ степеняхъ родства, является бракъ съ женою покойнаго бездѣтнаго брата. Насколько запрещенные браки вообще имѣли своимъ назначеніемъ поддержаніе и охраненіе святости и чистоты израильскаго брачнаго союза

---

1) Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 38.
2) Ievam. 42 Zschokke, Weib in alt. T. S. 52.
3) Ievam. a. 106, 2 Duschak, l. c. s. 19.
4) Synhedrin 76. Zschokke, l. c. 53.
5) Майм. Isnre Bia 21, 26 Zschokke, l. c.

со стороны его нравственной сущности, настолько въ частности упомянутый бракъ содѣйствовалъ безпрепятственному осуществленію главнѣйшей цѣли брака и именно желанію имѣть благословенное потомство. Замѣчательно, что какъ полигамія, позволенная все таки закономъ, имѣла въ виду удовлетворить мужчину, въ его стремленіи имѣть возможно большее потомство, такъ точно и бракъ съ женою умершаго бездѣтнымъ брата въ данномъ отношеніи поставлялъ своею задачей удовлетвореніе израильской женщины, для которой неплодство было не только истиннымъ несчастіемъ, но даже безчестіемъ, отъ чего она естественно всячески старалась избавиться. Къ разсмотрѣнію этого-то брака мы и переходимъ.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

### Левиратъ и ужичество.

Законъ, опредѣляющій бракъ деверя съ овдовѣвшею невѣсткою, принято технически называть закономъ „левирата“, а самый бракъ—„левиратнымъ бракомъ“ [1]). Евреи же называютъ этотъ бракъ стариннымъ словомъ יבם, жениться на невѣсткѣ. Поэтому трактатъ о бракѣ деверя съ невѣсткою въ Мишнѣ называется Ievamoth [2]).

Обычай левиратнаго брака существовалъ у Евреевъ задолго до Моисея. Весьма возможно, что еврейскіе патріархи вынесли его съ собою еще изъ Халдеи [3]). Первый примѣръ левиратнаго брака мы встрѣчаемъ въ семействѣ патріарха Іуды. Іуда взялъ своему первенцу Иру жену, именемъ Ѳамарь. Когда Иръ за свою порочность былъ умерщвленъ Господомъ, отецъ, по принятому обычаю левирата, отдалъ без-

---

[1]) Отъ встрѣчающагося въ Вульгатѣ и Пандектахъ древняго латинскаго слова levir—деверь, т. е. мужнинъ братъ.

[2]) Хотя халдейскій, сирскій и самаританскій переводы Библіи и удержали это названіе левиратнаго брака, однако никогда не употреблялось оно въ языкахъ этихъ переводовъ. Арабскій вовсе не имѣетъ его (см. Michaelis, Mos. R. Th. II, § 98).

[3]) См. Keil ud. Delitzsch, Bibl. Comm. Bd. I, s. 247.

дѣтную вдову его второму своему сыну Онану, „для возстановленія сѣмени брату своему“ [1]). Но Онанъ, „зная, что сѣмя будетъ не ему“ и не желая лишить себя тѣмъ наслѣдства и права старшинства, которыя по смерти брата—первенца должны были перейти къ нему, предпочелъ то половое злоупотребленіе, которое, отнимая у него физическую возможность къ дѣторожденію, не избавило его однакоже отъ первенца соперника, а только дало его имени печальную извѣстность [2]). Господь за подобный проступокъ Онана наказалъ его внезапною смертію [3]). У Іуды оставался еще третій сынъ, малолѣтній Шела. Опасаясь, какъ бы и этотъ не умеръ, Іуда отправилъ Ѳамарь (быть можетъ, въ томъ предположеніи, что несчастіе двоихъ сыновей его зависѣло отъ слишкомъ ранней женитьбы ихъ) въ домъ отца ея съ обѣщаніемъ женить на ней Шелу, когда онъ подростётъ; обѣщаніе это однако повидимому не было серьезно [4]). По прошествіи нѣкотораго времени, Ѳамарь, видя, что Шела подросъ и что её обманываютъ, вознамѣрилась по истинѣ хананейскимъ способомъ—хитростію—получить себѣ потомство отъ самого свёкра, успѣвшаго уже овдовѣть. Благопріятный слу-

---

[1]) Быт. 38. 8.

[2]) Ст. 9.

[3]) Ст. 10.

[4]) Такъ что, значитъ, причину преждевременной и внезапной кончины своихъ сыновей Іуда видѣлъ не въ ранней женитьбѣ ихъ, а скорѣе въ Ѳамари—въ ея невоздержности; а можетъ быть онъ считалъ ее или ея бракъ пагубнымъ для супруговъ въ силу какого-нибудь суевѣрія, въ родѣ того, напр., какое описывается въ Тов. 3, 7 и д. Между тѣмъ дѣйствительная причина тяжелыхъ для родительскаго сердца утратъ заключалась не въ Ѳамари, а въ злодѣяніи самихъ безвременно умершихъ сыновей Іуды, глубочайшее основаніе котораго слѣдуетъ искать въ несоотвѣтствующемъ призванію патріарховъ бракѣ Іуды съ хананеянкою. Хотя сыновей Іакова безусловно нельзя осуждать за брачныя связи ихъ съ дочерьми Хананитянъ, однако хананейскій бракъ Іуды въ лицѣ его сыновей—Ира („былъ неугоденъ предъ очима Господа и умертвилъ его Господь“, ст. 7) и Онана принесъ плоды, которыхъ Іегова не потерпѣлъ (см. Keil ud. Delitzsch, Bibl. Comm. Bd. I, s. 247—9).

чай для этого представился въ путешествіи Іуды на стрижку скота. Снявши съ себя одежду вдовства своего и закрывшись покрываломъ блудницы, она завлекла къ себѣ свёкра, принявшаго её за публичную женщину [1]). Узнавъ въ послѣдствіи, что Ѳамарь забеременѣла, Іуда повелѣлъ было сжечь её [2]), но когда она для того, чтобы показать, отъ кого беременна, представила ему оставленныя имъ ей въ качествѣ залога печать, перевязь и трость [3]), онъ, уличаемый совѣстью, сказалъ: „она правѣе меня, потому-что я не далъ её Шелѣ, сыну моему“ [4]). Съ тѣхъ поръ Ѳамарь дѣлается женою Іуды, хотя онъ „не познавалъ ея болѣе“, такъ-какъ цѣль левирата была достигнута. Родившійся у Ѳамари Фаресъ не удаляется изъ общества Господня, подобно рожденному въ прелюбодѣяніи мамзеру [5]) и не сожигается вмѣстѣ съ прелюбодѣей, но признается первенцемъ Іуды, хотя онъ родился гораздо позднѣе Шелы. Слѣд. только въ силу левирата Фаресъ является первенцемъ Іуды, есть сынъ его и вмѣстѣ внукъ. Однако этотъ сынъ Іуды поплатился бы вмѣстѣ съ своею матерью жизнію и былъ бы мамзеромъ, который не могъ принадлежать къ обществу Господню и тѣмъ болѣе къ числу предковъ „на-

---

[1]) Изъ этого открывается, насколько Іуда уже успѣлъ войти во вкусъ хананейскихъ склонностей, благодаря своевольному отдѣленію отъ отца и родству съ Хананитянами. Его связь съ Ѳамарью должно разсматривать не столько съ точки зрѣнія обыкновеннаго простого блуда, сколько съ точки зрѣнія нѣкотораго усвоенія имъ нравовъ и обычаевъ хананейскаго служенія природѣ (см. Kurtz. Geschichte des Alt. Bundes. Bd. I, § 86, S. 278). Это слѣдуетъ какъ изъ названія Ѳамари блудницею—הַקְּדֵשָׁה (ст. 21, 23), соб. посвященная Ашерѣ или Астартѣ, женскому натуральному божеству Хананеевъ, которому служили женщины, предаваясь публичному разврату, такъ и изъ того, что условленною платою блудницѣ былъ козленокъ (ст. 17), считавшійся, по свидѣтельству Тацита (Hist. II, 3), самою пріятною жертвою для этой богини.

[2]) Ѳамарь осуждается своимъ свекромъ на смерть, какъ уличенная въ нецѣломудріи обрученная Шелы.

[3]) По Геродоту, эти вещи были украшеніемъ восточныхъ (I, 195).

[4]) Быт. 38, 26.

[5]) Втор. 23, 2.

чальника сынов Іуды Наассона“ [1]), царя Давида [2]) и самого Мессіи [3]), если бы онъ, не будучи въ тоже время и внукомъ Іуды (т. е. сыномъ первенца его Ира, на мѣсто котораго является здѣсь Іуда), не имѣлъ въ левиратномъ обычаѣ общепризнаннаго права на жизнь и первородство [4]).

Какъ глубоко укоренился обычай левирата еще въ домоисеевское время, показываетъ то обстоятельство, что законодатель изъ уваженія къ нему принужденъ былъ сдѣлать извѣстное исключеніе въ своихъ постановленіяхъ, направленныхъ противъ близкихъ браковъ, съ которыми разсматриваемый обычай находится въ явномъ несогласіи. Обычай левиратнаго брака во времена патріарховъ повидимому имѣлъ вполнѣ обязательную силу. Это видно, во-первыхъ, изъ того, что Онанъ, при всемъ своемъ нежеланіи, не могъ отказаться отъ его исполненія, и только тайно пытался обойти его; во-вторыхъ, изъ того, что Іуда, всячески стараясь удалить Ѳамарь отъ Шелы, не могъ найти другаго исхода, какъ отсрочить обязательный бракъ подъ предлогомъ несовершеннолѣтія и недостатка возмужалости своего младшаго сына, и, въ третьихъ, изъ суроваго приговора его надъ овдовѣвшею невѣсткою, уличенною въ нецѣломудріи.

Не уничтоживъ стариннаго обычая левирата, Моисеево законодательство только подвергло его нѣкоторымъ измѣненіямъ согласно съ своими основными началами. Моисей нѣсколько ослабилъ принудительную силу левиратнаго брака и тѣмъ предотвратилъ дурныя послѣдствія его. Такъ, во-первыхъ, онъ запретилъ брату жениться на вдовѣ умершаго, если этотъ послѣдній оставилъ послѣ себя дѣтей [5]); во-вторыхъ,

---

[1]) Чис. 2, 3.

[2]) Руѳь 4, 18 и д. 1 Цар. 2, 5 и д.

[3]) Мѳ. 1, 3 и д.

[4]) Grimm, Die Frauen in Stammbaume des Herrn bei Matth., in der Tüb. Quartalisch. 1859. S. 436.

[5]) Лев. 18, 16; 20, 21.

левиратный бракъ не имѣлъ мѣста, если вдова не хотѣла выходить замужъ за брата умершаго своего супруга, или, наоборотъ, когда онъ не желалъ жениться на ней [1]) и, наконецъ, въ третьихъ, левиратный бракъ не былъ обязателенъ, хотя и не запрещался, въ томъ случаѣ, если братья не жили вмѣстѣ [2]). „Внутри этихъ границъ левиратъ, по словамъ Кейля, не только соотвѣтствуетъ понятію брака, какъ основывающагося всегда на взаимной склонности союза любви, и не уничтожаетъ общаго запрещенія брака съ женою брата, но, нужно сказать, даже выходитъ изъ одного и того же принципа съ этимъ запрещеніемъ. Между тѣмъ, какъ бракъ съ снохою, въ случаѣ если умершій братъ имѣлъ сына или дѣтей—былъ запрещаемъ, какъ оскорбленіе братскаго отношенія, въ случаѣ бездѣтности умершаго онъ былъ предписываемъ, какъ долгъ любви, для созиданія дома брата, для сохраненія его рода и имени. Въ первомъ случаѣ домъ (семья) брата сохраняется въ его цѣлости отъ лишней примѣси; послѣднею заповѣдью недостаточность его бытія наполняется чрезъ то, что запрещено въ первомъ случаѣ. Въ обоихъ случаяхъ воздается долгъ умершему брату и братской любви, какъ нравственному основанію его дома“ [3]).

Законодательство Моисея гласитъ: „Если братья живутъ вмѣстѣ и одинъ изъ нихъ умретъ, не имѣя у себя сына, то жена умершаго не должна выходить на сторону за человѣка чужого, но деверь ея долженъ войти къ ней и взять ее себѣ въ жену, и жить съ нею. И первенецъ, котораго она родитъ, останется съ именемъ брата его умершаго, чтобы имя его не изгладилось въ Израилѣ“ [4]).

Объяснимъ не вполнѣ ясный смыслъ словъ этого закона о левитарномъ бракѣ.

---

[1]) Второзак. 25, 7—10.
[2]) Ст. 5.
[3]) Руков. къ Библ. Арх. Ч. II, стр. 83—4.
[4]) Втор. 25, 5, 6.

Прежде всего требуютъ объясненія слова: „если братья живутъ вмѣстѣ“ [1]). Очевидно, здѣсь идетъ рѣчь не о жизни въ одной и той же Палестинѣ, въ одномъ и томъ же колѣнѣ, или даже въ одномъ и томъ же селеніи, а о совмѣстномъ сожительствѣ въ одномъ и томъ же семействѣ, на одномъ родовомъ земельномъ участкѣ [2]). Извѣстно, что обѣтованная земля была раздѣлена по колѣнамъ и родамъ [3]), и никто не былъ въ правѣ перемѣнять свой удѣлъ [4]); отсюда братья по обыкновенію должны были жить вмѣстѣ въ одномъ семействѣ, обитающемъ на общемъ семейномъ участкѣ. Пребываніе внѣ этого участка прямо называлось жизнію кочевника, странника—גור [5]), къ которому относились съ большою непріязнью [6]). Если саддукеи въ извѣстномъ примѣрѣ, предложенномъ Христу въ видѣ вопроса [7]), говорятъ повидимому не о братьяхъ, живущихъ вмѣстѣ (въ указанномъ нами смыслѣ), а о братьяхъ вообще, то нужно замѣтить, что въ этомъ случаѣ дѣло шло вовсе не о буквальномъ примѣненіи закона. Быть можетъ, они по обыкновенію неправильно передали законъ, или сочли благоразумнымъ умолчать о немъ, предполагая, что онъ извѣстенъ І. Христу. А можетъ быть въ примѣрѣ саддукеевъ мы имѣемъ дѣло съ видоизмѣненіемъ левиратнаго закона въ позднѣйшія времена, когда этотъ законъ могъ пониматься общѣе, вслѣдствіе чего данный примѣръ не можетъ быть нормою для истолкованія закона въ томъ видѣ, какъ онъ понимался въ древнѣйшее время. Такимъ образомъ, если „жить вмѣстѣ“ значитъ составлять одно семейство, имѣющее свое обитаніе на общемъ участкѣ земли, то въ такомъ случаѣ ле-

---

[1]) כי־ישבו אחים יחדו.—LXX Ἐπὶ τὸ αὐτό.—Vulg. Simul.
[2]) Быт. 13, 6; 36, 7.
[3]) Суд. 21, 24; 2, 6.
[4]) Чис. 36.
[5]) Суд. 19, 1, 16.
[6]) Ст. 22—6. Быт. 19, 3—12.
[7]) Мѳ. 22, 24. Лук. 20, 28.

виратный бракъ считался обязательнымъ для деверя только тогда, если онъ при жизни умершаго брата не жилъ отдѣльно, на другомъ участкѣ земли, такъ-что вдова, если бы пожелала вступить въ бракъ съ постороннимъ мужчиною, должна была бы искать его внѣ своей семьи. Понимая на указанномъ основаніи разсматриваемыя слова въ смыслѣ совмѣстнаго жительства въ одномъ и томъ же семействѣ на общемъ родовомъ участкѣ земли, не можемъ согласиться съ объясненіемъ этихъ словъ Заальшутца[1]): „если ихъ имѣнія непосредственно граничатъ межу собой“, хотя это объясненіе раздѣляется и раввинами, понимающими здѣсь сожительство какъ „сопредѣльное наслѣдіе“ [2]). Нельзя этихъ словъ объяснять и въ слишкомъ узкомъ смыслѣ и именно въ смыслѣ совокупнаго жительства въ одномъ и томъ же домѣ, какъ понимаетъ ихъ Редслобъ[3]) вслѣдъ за Пфейферомъ[4]). Если бы законъ въ будущемъ предоставлялъ бездѣтную невѣстку только брату, жившему съ нею въ одномъ и томъ же домѣ, то такое сожительство было бы по меньшей мѣрѣ опаснымъ.

Само собою понятно, что слово אח—братъ, нужно понимать въ собственномъ смыслѣ, такъ-какъ, съ одной стороны, въ противномъ случаѣ не могло бы быть и рѣчи ни о какомъ деверѣ, а, съ другой стороны, левиратный бракъ могъ бы быть подведенъ подъ такія родственныя отношенія, при которыхъ безусловно запрещенъ всякій бракъ. Далѣе, это слово обозначаетъ только братьевъ со стороны отца[5]); сыновья же только матери отъ различныхъ отцовъ у Евреевъ почти вовсе не считались братьями[6]).

Со смысломъ выраженія: „если братья живутъ вмѣстѣ“

---

[1]) Mos. Recht. Th. II, s. 757. Cp. Archäologie der Hebr. Th. II, Kp 62, § 2.

[2]) См. Кейль, Руковод. къ Б. Арх. Ч. II, стр. 84.

[3]) Die Levirats-Ehe beidem Hebräer, s. 13.

[4]) Dubia vexata, pg. 314.

[5]) Ievam. 17 b. см. Zschokke, Weib in alt. T. s. 127.

[6]) Ievam. 2, 1 ibid.

непосредственно соединяется значеніе выраженій „внѣ“ (חוץ) и „чужой человѣкъ“ (איש זר), потому что какъ то, такъ и другое становятся понятными по своей противоположности съ первымъ и, такимъ образомъ, взаимно объясняются. Такъ какъ жить вмѣстѣ значитъ составлять одно семейство, обитающее на общемъ семейномъ земельномъ участкѣ, то „внѣ“ поэтому будетъ означать: внѣ семейства, къ которому принадлежатъ вдова и деверь, а „чужой человѣкъ“—всякій, кто не принадлежитъ къ родству семейства.

Затѣмъ въ выраженіи: „не имѣя у себя сына“ слово „сынъ“—בן повидимому слѣдовало бы понимать въ буквальномъ смыслѣ. Однако LXX, Вульгата, І. Флавій[1]), раввины[2]) понимаютъ это выраженіе въ отношеніи къ бездѣтному вообще. И Іудеи правильно понимали смыслъ закона, когда ben объясняли въ общемъ смыслѣ—дитя, конечно, потому, какъ справедливо замѣчаетъ Заальшутцъ[3]), что и „дочери могли быть наслѣдницами и посредствомъ приличнаго замужества въ кругу родственниковъ за своимъ участкомъ сохранить имя умершаго“. Это видно изъ примѣра дочерей Салпаадовыхъ, которыя сказали Моисею и Еліазару: „за что исчезать имени отца нашего изъ племени его, потому что нѣтъ у него сына? Дай намъ удѣлъ среди братьевъ отца нашего“[4]). И Господь повелѣлъ дать имъ наслѣдственный удѣлъ, передать имъ удѣлъ отца ихъ: „если кто умретъ, не имѣя у себя сына, то передайте удѣлъ его дочери“ и т. д. Глава 36 присовокупляетъ: „и всякая дочь, наслѣдующая удѣлъ въ колѣнахъ сыновъ Израилевыхъ, должна быть женою кого-нибудь изъ племени колѣна отца своего, чтобы сыны Израилевы наслѣдовали каждый удѣлъ

---

[1]) Ant. VI, 8, 23.

[2]) Raschi на Втор. 25, 5 Ievam. 22 b. Майм. tr. Sibbam. 1, 3 (см. Herzog's R. E. Bl. 8). Мѳ. 22, 25: μὴ ἔχων σπέρμα=τέκνα ср. Мрк. 12, 19 и Лук. 20, 28: ἄτεκνος.

[3]) Mos. Rechts. 758.

[4]) Чис. гл. 27.

отцовъ своихъ“ [1]). Изъ этого, кажется, слѣдуетъ вывести, продолжаетъ названный изслѣдователь, заключеніе, что законъ о левиратѣ вообще данъ былъ Моисеемъ прежде закона, изданнаго по представленію дочерей Салпаада. Однако Кейль [2]) не согласенъ признать ограниченіе левирата, слѣдующее изъ общаго понятія слова *ben*, בן, на томъ же основаніи, какое приводитъ Заальшутцъ, и именно, что въ извѣстномъ случаѣ и дочь (а не только сынъ) сохраняетъ имя умершаго. По мнѣнію Кейля, вышеупомянутый законъ о бракѣ дочерей—наслѣдницъ не находится ни въ какой внутренней связи съ закономъ о левиратномъ бракѣ, а только имѣетъ своею задачей предотвратить передачу владѣнія отъ одного поколѣнія къ другому. Но едвали правъ Кейль. Дѣло въ томъ, что отношеніе закона о бракѣ наслѣдницъ къ закону о левиратѣ представляется намъ несомнѣннымъ. Для того, чтобы удостовѣриться въ этомъ, достаточно только сравнить Числ. 27, 4 съ Втор. 25, 5, 6. LXX какъ גרע Числ., такъ и מחה Втор. переводятъ однимъ и тѣмъ же глаголомъ ἐξαλείφω. И здѣсь и тамъ должно быть сохранено имя умершаго отца, съ тою только разницею, что въ первомъ случаѣ (Числ.) это происходитъ посредствомъ брака дочери, а во второмъ (Втор.)—сына. Какъ бы то ни было, но несомнѣнно, что левиратный бракъ въ дѣйствительности имѣлъ мѣсто только въ томъ случаѣ, когда умершій не оставлялъ по себѣ ни одного дитяти: ни сына, ни дочери. Если же послѣ умершаго оставалась дочь, къ которой, за отсутствіемъ сына, по закону, должно было перейти наслѣдство, то вдова уже не могла требовать левирата [3]), такъ-какъ въ противномъ

---

[1]) Ст. 8.

[2]) Руков. къ Библ. Арх. Ч. II, стр. 85.

[3]) Душакъ (Mos. talmud. Eher. S. 110) въ этомъ отношеніи впадаетъ уже въ казуистику; по нему левиратъ не имѣлъ мѣста не только тогда, когда отъ умершаго оставался сынъ или дочь, происходившіе отъ этой именно жены или отъ другой, въ бракѣ или внѣ его, но и въ томъ случаѣ, когда, по смерти сына или дочери, оставалось отъ нихъ потомство.

случаѣ дочь была бы не справедливо лишена отцовскаго наслѣдства или же сынъ, происшедшій отъ левиратнаго брака, оказался бы обиженнымъ въ томъ же отношеніи.

Слово יבם филологически необъяснимо, хотя не подлежитъ сомнѣнію, что оно означаетъ деверя—мужнина брата.

Наконецъ, выраженіе: „и первенецъ, котораго она родитъ, останется съ именемъ брата его умершаго"—не означаетъ того, что этотъ первенецъ долженъ носить имя умершаго. Это не имѣетъ мѣста, напр., у сына Руѳи, который названъ былъ не Махлономъ, а Овидомъ [1]). Имя умершаго принадлежало такому наслѣднику только въ томъ смыслѣ, что онъ вводился въ его семью, вносился въ его родословную, назывался его сыномъ и, такимъ образомъ, поддерживалъ въ памяти потомства эго имя. Такъ, изъ вынужденнаго Ѳамарью обязательнаго брака съ Іудой произошла прямая родословная послѣдняго [2]), которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть и родословная Іисуса Христа [3]). Само собою разумѣется, что съ именемъ умершаго левиратный первенецъ наслѣдовалъ и его имущество, хотя объ этомъ не говорится въ законѣ. И дѣйствительно, если подобный наслѣдникъ занималъ мѣсто въ семейномъ спискѣ умершаго и считался его законнымъ сыномъ, то, очевидно, онъ могъ предъявить и свое сыновнее право на наслѣдство. Обстоятельнѣе объ этомъ скажемъ нѣсколько ниже. Талмудъ, который выраженіе: והיה הבכור „и первенецъ" [4])... относитъ не къ первому дитяти отъ левиратнаго брака, а къ старшему деверю [5]), послѣднему передаетъ и наслѣдство умершаго брата. Но такое толкованіе указаннаго выраженія неосновательно по обыкновенному смыслу здѣсь разумѣется левиратный первенецъ, а не старшій деверь, а потому и мнѣніе Талмуда объ

---

1) 4, 17. ср. I. Флавій, Ant. IV, 8.

2) 1 Пар. 2, 3, 4.

3) Мѳ. 1, 3 и д.

4) Втор. 25. 6.

5) Duschak. Mos. r. Eher. s. 112.

отписываніи имущества умершаго старшему брату невѣроятно. Не согласенъ съ Талмудомъ и I. Флавій[1]).

Итакъ, смыслъ вышеуказаннаго закона относительно левиратнаго брака слѣдующій: если родные братья (со стороны отца) живутъ вмѣстѣ (т. е. составляютъ одно семейство, обитающее на одномъ родовомъ участкѣ земли), и одинъ изъ нихъ умретъ бездѣтнымъ, то жена умершаго не должна доставаться чужому мужу (не принадлежащему къ родному семейству), но оставшійся въ живыхъ братъ, какъ деверь долженъ взять её въ жены. При этомъ, первородное изъ прижитыхъ съ нею дѣтей должно продолжить линію умершаго въ семейномъ спискѣ, чтобы имя его не исчезло въ Израилѣ.

Теперь обстоятельнѣе скажемъ о причинахъ и цѣляхъ левиратнаго брака?

О причинахъ левиратнаго закона, которымъ только утверждался древнѣйшій обычай левирата, много было писано[2]). Михаэлисъ[3]), а за нимъ Смитъ[4]) и др., причину его полагаютъ въ поліандріи. По словамъ Михаэлиса, у Монголовъ также существуетъ право левирата. Заимствовали ли они его отъ Хананеевъ, Евреевъ или отъ другого какого народа, съ точностію трудно опредѣлить. Въ доказательство существованія левирата у Монголовъ Михаэлисъ, опираясь на свидѣтельства Зюсьмильха и Эвлера, утверждаетъ, что вслѣдствіе недостатка у Монголовъ въ женщинахъ, которыя продавались сосѣднимъ жившимъ въ полигаміи народамъ, всѣ братья по необходимости должны были ограничиваться одною женою, происшедшее отъ которой потомство принадлежало не тому, отъ кого было рождено, но распредѣлялось между братьями такъ, что первое дитя считалось принадлежащимъ старшему,

---

[1]) Ant. IV, 8, 23.

[2]) См. Saalschutz, Mos. Recht, Th. II, s. 755.

[3]) Mos. Recht. Th. II, § 98.

[4]) См. Stubbe, Ehe im alt. Ts. s. 62.

второе слѣдующему и т. д. Но противъ такого посторонняго заимствованія еврейскаго левирата, основаннаго (заимствованія) только на сравнительномъ недостаткѣ дѣвицъ, продаваемыхъ иностранцамъ, въ чемъ однако Нибуръ сомнѣвается даже по отношенію къ Монголамъ, говорятъ слѣдующія соображенія. Во-первыхъ извѣстно, что поліандрія присуща только народамъ самымъ некультурнымъ. Если бы она существовала у Евреевъ, то, съ одной стороны, о ней упомянулъ бы свящ. бытописатель, а съ другой—въ числѣ разнаго рода запрещенныхъ браковъ, мы, конечно, нашли бы запрещеннымъ и подобный бракъ. Но ни того, ни другого на дѣлѣ нѣтъ. Во-вторыхъ, левиратный бракъ, который, по Михаэлису произошелъ изъ поліандріи, противорѣчитъ самому существу израильскаго левирата. Послѣдній, какъ мы знаемъ, является нравственною обязанностію по отношенію къ умершему брату, въ основѣ которой лежитъ братская любовь; между тѣмъ, при представленіи левиратнаго брака происшедшимъ изъ поліандріи, объ этой обязанности не можетъ быть и рѣчи, потому-что жена умершаго преемственно получается братьями вмѣстѣ съ другимъ наслѣдствомъ. Извѣстно также, что еврейскій левиратъ имѣлъ мѣсто только въ томъ случаѣ, когда послѣ умершаго брата не оставалось никакого потомства. При предположеніи же происхожденія левиратнаго брака изъ поліандріи это условіе рѣшительно не имѣетъ значенія.

Другіе изслѣдователи, какъ напр. Штаде [1]), стараются вывести еврейскій левиратъ изъ „культа предковъ". По словамъ Штаде, не будь левиратнаго обычая, умирающій израильтянинъ, не оставившій сына, лишался бы величайшаго для него въ мірѣ блага почитанія потомствомъ. Но, не говоря уже о мнимомъ существованіи у Евреевъ языческаго культа предковъ, въ опроверженіе мнѣнія Штаде слѣдуетъ замѣтить,

---

[1]) Die Geschichte Israels, Bd. I, s. 393—4.

что, при предположеніи происхожденія левиратнаго брака изъ этого культа, остаются необъяснимыми характерныя особенности еврейскаго левирата. Такъ, напр., при такомъ представленіи, естественно ожидать, что всѣ дѣти, родившіяся отъ левиратнаго брака, будутъ принадлежать бездѣтно умершему предку въ качествѣ какъ-бы жертвы ему,—или, если не всѣ дѣти, а только лишь одно первое, то естественно предположить, что левиратное соединеніе между деверемъ и невѣсткою будетъ имѣть мѣсто только однажды, для рожденія этого именно одного дитяти. Однако, ни того, ни другого мы не находимъ въ дѣйствительномъ левиратѣ Израильтянъ.

Истинная причина происхожденія у Евреевъ левиратнаго брака заключается въ желаніи ихъ сохранять имя въ потомствѣ. На эту причину прямо и опредѣленно указываетъ самъ законъ о левиратѣ: „и первенецъ, котораго она (невѣстка) родитъ, останется съ именемъ брата его умершаго, чтобы имя его не изгладилось въ Израилѣ“. И нѣтъ мѣста въ св. Писаніи, говорящаго о левиратномъ бракѣ, гдѣ бы не содержалось яснаго добавленія, что цѣль этого брака—возстановить сѣмя умершему [1]), для того, чтобы имя его не исчезло изъ мѣстожительства и не изгладилось изъ памяти Израиля [2]). Объясненія желанія Израильтянъ сохранять имя въ потомствѣ нужно искать не только въ извѣстномъ воззрѣніи древняго востока, по которому имѣть потомство, и въ особенности многочисленное, признавалось величайшимъ счастьемъ и, наоборотъ, умереть бездѣтнымъ, такъ-чтобы прекратилось имя и воспоминаніе объ умершемъ [3]), было большимъ несчастьемъ, но и въ присущемъ людямъ вообще живѣйшемъ стремленіи къ вѣчности, которому, по словамъ Генгстенберга [4]), при неимѣніи яснаго понятія о безсмертіи, обыкно-

[1]) Быт. 38, 8, 9.

[2]) Втор. 25, 6, 7, 9. Руѳь 4, 5, 10.

[3]) Руѳь 4, 10.

[4]) Geschichte des Reiches Gottes, Period. I, s. 233–4.

венно стараются удовлетворить различными „суррогатами". Однимъ изъ такихъ суррогатовъ у Евреевъ было право левирата. Но указанное воззрѣніе востока и стремленіе къ вѣчности въ особенности присущи были Израильтянамъ, у которыхъ то и другое получало даже религіозное освященіе [1]). Развивая эту мысль, Кейль [2]) говоритъ: „этотъ древнѣйшій обычай (левиратъ) имѣетъ свое естественное основаніе въ прирожденномъ стремленіи сотвореннаго безсмертнымъ человѣка обезпечить для себя личное жизнепродолженіе и безсмертіе для своего имени—обезпечить, вслѣдствіе неразвившейся еще вѣры въ вѣчную жизнь, здѣсь на землѣ въ продолженіи своего рода, въ жизни вступающаго въ его положеніе сына. Это стремленіе не только не было стѣснено въ Израилѣ чрезъ откровеніе, но было усилено еще тѣмъ обстоятельствомъ, что божественное обѣтованіе, данное Аврааму, было соединено съ сохраненіемъ и распространеніемъ его сѣмени и имени. Обѣщаніе это должно было не только возвышать въ религіозномъ сознаніи Израильтянъ рожденіе дѣтей, какъ богоугодное дѣло, но также дать смыслъ древнему родовому обычаю вознаградительнаго средства къ сохраненію рода, чтобы этимъ средствомъ обезпечить для рода участіе въ благословеніяхъ обѣтованія" [3]). Но левиратный бракъ вызывался, какъ замѣчено нами выше, въ особенности желаніемъ израильскихъ женъ имѣть потомство, такъ-какъ бездѣтность для нихъ являлась не только большимъ несчастіемъ, но и

[1]) Быт. 26, 4.

[2]) Руковод. къ Библ. Арх. Ч. II, стр. 82.

[3]) При свѣтѣ этого обѣтованія левиратный бракъ въ Израилѣ служилъ, по словамъ Гримма (Die Frauen im Stammbaume des Herrn bei Math., in der Tüb. Quartalisch. s. 431 и д.), къ осуществленію той великой идеи, что потомство Авраама не лишалось благодати завѣта, а, напротивъ, участвовало въ ней даже тогда, когда повидимому сама природа противилась этому и именно когда израильтянинъ умиралъ, не оставивъ наслѣдника своего имени и носителя божественныхъ обѣтованій. Въ законѣ левирата Іегова снова являлъ Себя господиномъ природы, не связаннымъ никакими условіями и ограниченіями.

безчестіемъ, отъ котораго онѣ естественно старались всячески избавиться, рѣшаясь даже прибѣгать къ преступленію [1]).

Согласно съ указанною причиною происхожденія у Евреевъ левиратнаго обычая, отказывавшійся возстановить сѣмя брату разсматривался у нихъ какъ противникъ не только укоренившагося человѣческаго обычая, но и намѣренія Божія, по которому размноженіе потомства, связанное съ обѣтованіемъ, даннымъ отцу вѣрующихъ, должно считать дѣломъ необходимымъ и святымъ. Своимъ отказомъ такой человѣкъ выражалъ нежеланіе смыть безчестіе съ жены брата и вмѣстѣ съ тѣмъ показывалъ свое неуваженіе къ памяти умершаго. Господь умерщвляетъ Онана какъ за то, что своимъ проступкомъ онъ показалъ нежеланіе исполнить нравственный долгъ по отношенію къ умершему брату, такъ и за то, что оказался преступникомъ противъ божественнаго учрежденія брака и его цѣли [2]). Іуда, глава семьи, строго слѣдить за исполненіемъ левиратнаго обычая; его невѣстка, хотя и вдова, должна имѣть дитя. Шела былъ устраненъ отъ Ѳамари потому, что Іуда считалъ её причиною смерти своихъ сыновей, но вскорости узнаетъ онъ, что это неправда. Объявляя, что Ѳамарь была „правѣе его“, Іуда тѣмъ самымъ обвиняетъ себя и именно въ томъ, что онъ думалъ было на всю жизнь оставить свою сноху бездѣтною вдовою не только вопреки существующему обычаю, но и вопреки волѣ Божіей, возвѣщенной въ обѣтованіяхъ патріархамъ многочисленнаго потомства [2]).

---

[1]) Быт. 38, 6—30.

[2]) Keil ud. Delitzsch, Bibl. Comm. Bd. I, s. 247.

[3]) Амвросій, exp. in luc. l. 3. n. 18: Erat deforme liberos non habere, quod etiam legum civilium fuit auctoritate multatum. Promiserat eam filio suo Judas et diu pactarum foedera distulerat nuptiarum.. Nondum virginitatis, nondum viduitatis, ante Christi adventum vernabat gratia. Dolens se sine filiis remansisse, dolum studio generationis commenta est et Judam consilio praevertit, ut se eidem offerret ornatam, posteaquam defunctam ejus cognovit uxorem.



Точно также слѣдитъ за исполненіемъ левиратнаго обычая и Θамарь [1]).

Однако, при разсматриваемой причинѣ возникновенія еврейскаго левирата, законодательство Моисея, какъ замѣчено нами выше, не требуетъ исполненія левиратной обязанности въ видѣ строгой вынудительной заповѣди, нарушеніе которой влекло бы за собой вину и наказаніе, хотя, какъ увидимъ ниже, и оно въ силу сказаннаго не могло желать насильственнаго уничтоженія сросшагося съ народнымъ сознаніемъ обычая. Законъ не порицаетъ левиратнаго брака, а, напротивъ, позволяетъ его и позволяетъ не только какъ неискоренимое зло, какъ простое снисхожденіе къ суевѣрному обычаю, но положительно предписываетъ его: жена умершаго не должна выходить на сторону за человѣка чужого, но деверь ея долженъ войти къ ней и взять её себѣ въ жену и жить съ нею".

Кромѣ идеальнаго продолженія имени въ потомствѣ, по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей [2]), не малое дѣйствіе на

[1]) Съ неослабною настойчивостію домогается овдовѣвшая невѣстка Іуды исполненія по отношенію къ себѣ левиратнаго долга. Твердо вѣря въ божественное обѣтованіе и сознавая свое право бездѣтной вдовы, Θамарь рѣшительно не хотѣла больше отставать отъ народа обѣтованія. Вотъ почему, когда послѣдній сынъ Іуды Шела, съ которымъ вдова имѣла исполнить обязанность въ отношеніи къ своему умершему мужу—возстановить ему сѣмя, былъ отстраненъ отъ нея, Θамарь рѣшила добиваться исполненія левиратнаго долга отъ своего свекра, который теперь только одинъ, въ силу общности сѣмени, могъ, по представленію ея, исполнить этотъ долгъ (Grimm, Frauen im Stammbaume des Herrn bei Math., in der Tüb. Qnartalsch. s. 435), хотя ни по обычному праву, ни по Моисееву закону, отецъ не обязывался левиратомъ по отношенію къ бездѣтной вдовѣ сына. Что Θамарь отважилась на такой рѣшительный шагъ не для удовлетворенія чувственной страсти и не для того, чтобы вообще имѣть потомство, но въ виду исполненія левиратной обязанности къ умершему мужу,—это видно изъ того, что когда цѣль была достигнута, она продолжала вести свою вдовью жизнь (Златоустъ, Hom. 62 in Gen. и др.), п. ч. Іуда не познавалъ ея болѣе, да и Шела уже не могъ имѣть ея своею женою, почему имъ и была основана особая линія родства (Числ. 26, 20).

[2]) Saalschutz, Mos. R. Th. II, s. 756—7. Herzog's, R. E. Bd. VIII, s. 359. Zschokke, Weib in alt. T. s. 127. Stubbe, Ehe im alt. T. s. 63 и др.

происхожденіе левиратнаго брака еврейскаго, оказывала и причина чисто практическаго характера, именно желаніе удержать земельное владѣніе въ границахъ семьи, сохранить въ цѣлости фамильную собственность. Такъ-какъ земельныя владѣнія семьи явились собственно только послѣ завоеванія Ханаана, то потому эта новая причина левирата особенно могла быть сознана и войти въ силу только при завоеваніи ханаанской земли. Распредѣливъ землю во владѣніе колѣнамъ, племенамъ и семействамъ, законодатель, въ видахъ сохраненія земельной собственности въ родѣ, постановилъ, чтобы каждое колѣно, а также племя и семейство были привязаны къ свому надѣлу. Эта цѣль достигалась, между прочимъ, и правомъ левирата, такъ - какъ иначе вдова—владѣлица, выйдя замужъ за посторонняго, оторвала бы земельное владѣніе отъ своего рода. Правда, въ законѣ опредѣленно не указана разсматриваемая причина происхожденія левиратнаго брака, однакоже въ немъ можно находить нѣкоторыя косвенныя указанія на нее. Такъ, на эту причину, безъ сомнѣнія, намекаетъ законъ въ выраженіи: „если братья живутъ вмѣстѣ" и д. Если бы здѣсь шла рѣчь не о земельной собственности, а только о вдовѣ, то было бы рѣшительно всё равно, гдѣ бы ни жилъ второй братъ; онъ всегда могъ взять къ себѣ вдову и перваго сына отъ нея посвятить памяти умершаго. Но въ томъ то и дѣло, что вмѣстѣ съ рукою невѣстки деверь долженъ былъ получить въ собственное распоряженіе (до извѣстнаго времени) и недвижимое имущество своего умершаго брата; а въ управленіе этимъ имуществомъ онъ могъ вступить только тогда, когда не былъ связанъ своимъ собственнымъ владѣніемъ въ другомъ мѣстѣ. Въ случаѣ, если братья жили раздѣльно, каждый изъ нихъ былъ свободенъ отъ исполненія левиратнаго долга. На разбираемую причину, очевидно, указываетъ, далѣе, законъ, когда предписываетъ: „жена умершаго не должна выходить на сторону за человѣка чужого". Хотя здѣсь нѣтъ рѣчи о собственности, но говорить

о ней не было и нужды, если обычай былъ такимъ, какимъ онъ выставляется въ 4 гл. кн. Руѳь. Самыя формальности, соблюдавшіяся по закону, при отказѣ деверя отъ вступленія въ левиратный бракъ [1]), въ извѣстной мѣрѣ также указываютъ, какъ увидимъ ниже, на собственность, связанную съ бракомъ. Независимо отъ указаній на эту собственность въ законѣ, было бы не совсѣмъ понятнымъ, почему Онанъ гнусный порокъ предпочелъ согласію сохранить въ народѣ имя умершаго брата, если бы дѣло шло только о наслѣдованіи имени умершаго. Очевидно, причина отказа Онана отъ исполненія левиратной обязанности по отношенію къ брату кроется въ желаніи самому воспользоваться имуществомъ умершаго. Далѣе, самымъ очевиднымъ образомъ Ѳамарь старается убѣдить Іуду въ томъ, что она беременна именно отъ него, между прочимъ съ тою цѣлью, чтобы не подверглись сомнѣнію наслѣдственныя права будущаго ребенка. Послѣ сказаннаго неосновательнымъ представляется отрицаніе Кейлемъ [2]) сейчасъ разсмотрѣнной нами причины возникновенія левиратнаго брака, которое обусловливается имъ другимъ, еще менѣе основательнымъ, какъ увидимъ ниже, его отрицаніемъ внутренней связи между бракомъ Руѳи и закономъ левирата.

Такимъ образомъ еврейскій левиратный бракъ не произошелъ ни изъ поліандріи, ни изъ культа предковъ, а обязанъ своимъ возникновеніемъ чисто нравственной причинѣ— братской любви, которая заставляетъ оставшагося въ живыхъ брата, съ одной стороны, возстановить умершему потомство, для сохраненія его имени, а съ другой—неопустительно поддерживать родовое его имущество, какъ собственное.

Чтобы левиратный бракъ соотвѣтствовалъ своей высокой цѣли, для этого необходимо было положить опредѣленныя

---

[1]) Втор. 25, 9.

[2]) Руковод. къ Библ. Арх. ч. II, стр. 81.

условія и ограниченія для его заключенія. Каковы же эти условія и ограниченія?

Ко вступленію въ левиратный бракъ, по древнему обычаю, существовавшему у Евреевъ еще до Моисея, обязывался лишь старшій братъ, и только по смерти его слѣдующій за нимъ. Такъ, Ѳамарь была послѣдовательно сначала женою старшаго сына Іуды—Ира, затѣмъ Онана и, наконецъ, должна была сдѣлаться женою младшаго сына—Шелы. Послѣднее обстоятельство прямо доказывается словами Іуды: „она (Ѳамарь) правѣе меня, потому что я не далъ ея Шелѣ, сыну моему“ [1]). Моисеево законодательство не содержитъ въ себѣ никакихъ постановленій по этому поводу, а просто обязываетъ брата, жившаго вмѣстѣ съ умершимъ, жениться на вдовѣ послѣдняго [2]). Изъ этого слѣдуетъ, что къ заключенію левиратнаго брака обязывался не старшій братъ, а тотъ, который жилъ съ умершимъ въ одномъ и томъ же семействѣ, на общемъ родовомъ участкѣ земли.

Деверь долженъ былъ вступать въ левиратный бракъ даже въ томъ случаѣ, когда онъ былъ женатъ [3]). Правда, въ законѣ объ этомъ не говорится опредѣленно; но разъ уже у Евреевъ была допущена закономъ полигамія, непонятнымъ становится, почему еврей, который, въ виду извѣстныхъ цѣлей, женился на нѣсколькихъ женщинахъ, не обязывался бы взять и женщину, въ отношеніи къ которой притомъ долженъ былъ исполнить еще и нравственный долгъ. Если же Ѳамарь обращается для выполненія левиратной обязанности къ Іудѣ только тогда, когда послѣдній уже овдовѣлъ, то это еще не говоритъ въ пользу того мнѣнія [4]), что только неженатый деверь обязывался ко вступленію въ левиратный бракъ; къ Іудѣ Ѳамарь

---

1) Быт. 38, 8—26.

2) Втор. 25, 5.

3) Ievam. 2, 1.

4) См. Stubbe, Ehe im alt. T. s. 61. Zschokke, Weib in alt. T. s. 129.

обращается собственно не потому, что онъ вдовецъ, а потому, что онъ ближайшій и единственный (Шела былъ устраненъ отъ нея) ея родственникъ, съ которымъ она можетъ исполнить левиратный долгъ по отношенію къ умершему мужу и который идетъ на праздникъ стриженія скота. Былъ ли женатъ Онанъ, нельзя сказать и на основаніи 9 ст. 38 гл. Бытія. Свидѣтельство талмудистовъ о Воозѣ, что будто бы до женитьбы на Руѳи онъ былъ уже женатъ и успѣлъ овдовѣть, а равно и раввиновъ съ таргумистами, что Руѳь была первою его женою [1]), какъ не имѣющее очевиднаго основанія въ Св. Писаніи, едва ли можетъ носить характеръ полной достовѣрности. Но говоря объ обязанности исполненія левиратной долга и для женатаго брата, мы этимъ не хотимъ сказать того, что онъ необходимо долженъ былъ вступать въ бракъ со вдовою умершаго брата. Моисей нигдѣ не узаконяетъ полигаміи, а потому онъ не могъ споспѣшествовать ей и въ установленіи левиратнаго брака. Если деверь хотѣлъ жить въ моногаміи, то онъ могъ отказаться отъ этого брака, и законъ едва ли когда сталъ бы принуждать его къ нему.

Однако были случаи, когда братъ, жившій вмѣстѣ съ умершимъ, не былъ обязанъ къ заключенію левиратнаго брака. Такъ, если деверь имѣлъ первосвященническое достоинство, то для него не былъ обязателенъ этотъ бракъ, потому-что законъ положительно запрещалъ первосвященнику жениться на вдовѣ [2]). Такъ какъ право наслѣдства принадлежало только братьямъ по отцу, то, соотвѣтственно одному изъ принциповъ левирата, не могло быть никакого левиратнаго брака для братьевъ по матери. Если деверь происходилъ отъ одного и того же отца съ умершимъ братомъ, то при левиратномъ его бракѣ родовое имѣніе не могло быть отторгнуто отъ той семьи или колѣна, которымъ оно принадлежало; въ противномъ же случаѣ левиратный бракъ могъ

---

[1]) Zschokke, Bibl. Frau. S. 275.
[2]) Лев. 21, 14.

привести къ передачѣ имѣній отъ одной семьи или колѣна во владѣніе другимъ. Какъ не пользовавшіеся правами наслѣдства братья по матери не могли вступать въ левиратный бракъ съ невѣсткою и просто потому, что она доставалась деверю какъ бы вмѣстѣ съ наслѣдствомъ покойнаго мужа [1]). Далѣе, деверь, родившійся послѣ смерти мужа невѣстки, освобождался отъ брака съ нею. Только деверь, явившійся на свѣтъ при братѣ, обязанъ былъ жениться на вдовѣ [2]), согласно со смысломъ закона о левиратѣ: „если братья живутъ вмѣстѣ“. Не позволялось вступать въ левиратный бракъ съ невѣсткою, находившеюся по отношенію къ деверю въ одной изъ запрещенныхъ степеней родства [3]), если деверь, напр., женатъ былъ на ея сестрѣ или матери [4]). Въ этомъ случаѣ онъ не могъ вступить съ невѣсткою въ левиратный бракъ даже послѣ смерти своей жены [5]). Наконецъ, евнухи и гермафродиты были освобождены отъ исполненія левиратной обязанности, такъ-какъ они, при неспособности къ дѣторожденію, не могли возстановить сѣмени умершему брату [6]).

Кромѣ условій и ограниченій, указанныхъ закономъ для деверя, имѣющаго заключить левиратный бракъ, подобныя условія и ограниченія были установлены и для невѣстки при вступленіи ея въ этотъ бракъ. И прежде всего отъ нея требовалось въ этомъ случаѣ, чтобы она была вдовою. На это условіе указывается въ самомъ законѣ: „если братья живутъ вмѣстѣ, и одинъ изъ нихъ умретъ, не имѣя у себя сына, то жена умершаго не должна выходить на сторону за человѣка чужого, но деверь ея долженъ войти къ ней и взять её

---

1) Duschak, Mos. t. Eherecht, s. 111.
2) Ibid.
3) Duschak, Mos. t. Eher. s. 115.
4) Лев. 20, 14.
5) Duschak, l. c. s. 116.
6) Weill, la femme juive p. 95.

въ жену и жить съ нею". Пока вдова могла надѣяться на левиратный бракъ, до тѣхъ поръ она не имѣла права выйти замужъ за посторонняго [1]); такой бракъ разсматривался въ древнее время какъ прелюбодѣяніе и наказывался сожженіемъ [2]). По опредѣленію раввиновъ [3]), какъ женщина, связанная левиратнымъ долгомъ и въ тоже время вступающая въ бракъ съ другимъ мужчиной не деверемъ, такъ равно и самый мужъ должны быть наказаны сорока ударами плетью и кромѣ того быть разведены. Только въ случаѣ смерти или опредѣленнаго отказа со стороны деверя, невѣсткѣ, какъ и всякой другой вдовѣ, предоставлялось право выйти въ замужество за посторонняго [4]). Далѣе, для вступленія въ бракъ съ деверемъ невѣстка должна быть бездѣтною; въ противномъ случаѣ этотъ бракъ сталъ бы запрещенною связью [5]). Бездѣтная вдова не могла заключить левиратнаго брака прежде, чѣмъ исполнится три мѣсяца со смерти мужа [6]), потому что до истеченія этого срока трудно опредѣлить беременность. Беременная вдова обязана была выжидать, пока родится дитя живымъ и зрѣлымъ [7]); и если оно рождалось таковымъ, то не только левиратъ не могъ уже существовать для этой женщины, хотя бы дитя вскорѣ же и умерло, но и всякій бракъ между нею и деверемъ былъ бы не возможенъ [8]). Наконецъ, такъ какъ цѣль левирата—сохраненіе въ Израилѣ имени

---

[1]) Руѳь, 3, 9—12.

[2]) Быт. 38, 24.

[3]) Ievam 92, b. см. Herzog's R. E. Bd. VIII, s. 359. Saalschutz, M. R. s. 763. Anmerk. 991.

[4]) Kidduschin, 1, 1. Zschokke. Weib. in alt. T. s. 130.

[5]) Лев. 18, 16; 20, 21.

[6]) Ievam. 4, 10. Weill la femme juive p. 91.

[7]) Въ случаѣ сомнѣнія, дѣйствительно ли вдова родила зрѣлое дитя, ея показаніямъ не вѣрили, согласно съ талмудическими принципами, по которымъ показаніе женщины рѣдко удостоивалось довѣрія (Duschak Mos. talmud. Eher. s. 110—1).

[8]) Лев. 18, 16.

умершаго, то невѣстка могла вступать въ брачный союзъ съ деверемъ при томъ условіи, если была не очень стара и слѣд., способна къ дѣторожденію; вообще всѣ безплодныя вдовы не имѣли права на левиратный бракъ [1]).

Къ указаннымъ условіямъ и ограниченіямъ для заключенія левиратнаго брака талмудисты присоединяютъ многія другія, не рѣдко отзывающіяся казуистикой [2]).

---

[1]) Ievam. 8. 4. Weill, la femme juive. p. 96.

[2]) Мишна возлагаетъ обязанность левиратнаго брака исключительно на старшаго брата (Ievam. 2, 8 Zschokke Weib. in alt. T. s. 119). Если старшій братъ отказывался отъ исполненія левиратнаго долга, и если при этомъ были другіе братья, то допрашивали по порядку этихъ послѣднихъ. Въ случаѣ отказа и съ ихъ стороны, обращались опять съ предложеніемъ жениться на вдовѣ къ старшему, напоминая ему объ обязанности (Ievam. 39). Поэтому онъ долженъ былъ или исполнить эту обязанность, или подвергнуться церемоніи разуванія. Причемъ не полагалось отсрочекъ; старшій братъ не могъ медлить своимъ рѣшеніемъ, пока подростетъ младшій, или пока послѣдній возвратится или выздоровѣетъ; напротивъ, отъ него требовалось немедленно выполнить какую либо изъ двухъ обязанностей (Ievam. 4, 5, 6 Zschokke, Weib. in alt. T. s. 129). Къ ученію Мишны Гемара присоединяетъ свои постановленія. Если нѣтъ старшаго брата, левиратная обязанность, по ней, переходитъ на слѣдующаго. Но при этомъ она допускаетъ замѣну ея халицей. Впослѣдствіи, когда родственниками Іудеевъ явились христіане, Isac b. Schesehet опредѣлилъ не возлагать на нихъ левиратной обязанности, когда есть другіе братья—Іудеи (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 112). Отъ исполненія левиратной обязанности, по свидѣтельству раввиновъ, освобождались цари, потому что было бы униженіемъ для царскаго достоинства, въ случаѣ нежеланія заключить левиратный бракъ, исполнить обрядъ халицы (Ievam. 1, 4; 2, 4; 4, 4, 5. Zschokke, Weib in alt. T. s. 130). Прозелиты также не связаны были закономъ левирата (Ievam. 11, 2. Herzog's R. E. Bd. VIII. s. 359), хотя обрядъ разуванія для нихъ былъ обязателенъ (Sanh. 2, 1. ibid. S. 360). Перешедшій изъ іудейства въ другую религію, какъ иновѣрецъ, не обязывался левиратнымъ закономъ (Duschak, Mos. talmud. Eher. S. III). По талмудическому праву, достаточно показанія невѣстки о смерти своего мужа, чтобы она могла вступить въ новый или левиратный бракъ; но недостаточно было ея заявленія о смерти девера, чтобы выйти замужъ за посторонняго. Въ первомъ случаѣ вдовѣ довѣряли потому, что заключая новый бракъ или бракъ съ деверемъ, она оказалась бы виновною въ тяжкомъ грѣхѣ кровосмѣшенія, на что можетъ рѣшиться не всякая женщина; во второмъ случаѣ не вѣрили ей потому, что, вступая въ брачную связь съ постороннимъ человѣкомъ при жизни девера, она согрѣшила бы только противъ

При наличности перечисленныхъ нами условій съ той и другой стороны (деверя и невѣстки) левиратный бракъ могъ быть заключенъ законнымъ образомъ. При этомъ не существовало особой формы заключенія этого брака; не было необходимымъ въ библейскомъ левиратномъ бракѣ вѣнчаніе и вообще соблюденіе какихъ бы то ни было формальностей. Невѣстка обручалась съ деверемъ, какъ бы самимъ небомъ. Поэтому въ случаѣ смерти невѣстки деверь не могъ жениться на ея родственницахъ, такъ какъ она считалась его женою съ момента смерти брата, еще прежде, чѣмъ онъ женился на ней. Это запрещеніе распространялось на всѣхъ братьевъ безъ исключенія [1]). Расторженіе левиратнаго брака запрещалось; разводное письмо, данное невѣсткѣ, считалось недѣйствительнымъ [2]).

Исполненіе левиратнаго долга было во всякомъ случаѣ не малою жертвою со стороны деверя. Вступая въ левират-

брачнаго запрещенія (Ievam. 114, 2. 118, 2. Duschak l. c. S. 112). Далѣе,— вдова первосвященника не имѣла права заключать левиратнаго брака; но чрезъ это ея деверь не освобождался отъ халицы (Ievam. 4, 4. Herzog's, R. E. Bd. VIII, 359). Если жившій въ полигаміи оставлялъ нѣсколько женъ (вдовъ), то его братъ могъ жениться лишь на одной, и левиратный бракъ былъ обязателенъ только для одного брата (Ievam. 1, 1 и д.; 4, 11. Zschokke, Weib. in alt. T. S. 130).

[1]) Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 113. Впослѣдствіи раввины начали требовать формальнаго вѣнчанія (Duschak, l. c. S. 114) деверя съ невѣсткою, какъ при всякомъ другомъ бракѣ, грозя даже судебнымъ взысканіемъ за неисполненіе своего требованія (Ievam. 52 a. Zschokke, Weib in alt. T. S. 130). Такое вѣнчаніе называется mamar, т. е. союзъ, отъ библейск. глагола heemarta (Втор. 26, 17). Раввины усвоили вѣнчанію извѣстное брачное дѣйствіе, такъ-что если деверь не хотѣлъ формальнымъ образомъ взять невѣстку въ жены, то это не могло обойтись безъ разводнаго письма и халицы; однако, безъ брачнаго сожительства, и вѣнчаніе имѣло только половинное дѣйствіе (Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 116—7).

[2]) Duschak, l c. 116. Впослѣдствіи раввины настаивали на законной силѣ этого письма (Get), которое, по ихъ мнѣнію, дѣлаетъ левиратный бракъ, какъ бы несуществующимъ. Однако Get не давало права разведенной невѣсткѣ на вступленіе въ новый бракъ и съ другимъ деверемъ (Ievam. 5, 1—2. Zschokke, l. c.).

ный бракъ онъ долженъ былъ отказаться, съ одной стороны, отъ продолженія своего рода чрезъ перваго сына [1]), а съ другой—разстроить до извѣстной степени свой наслѣдственный удѣлъ [2]). А желаніе самому сдѣлаться наслѣдникомъ имущества брата, предпочтеніе моногамическаго брака полигаміи, отвращеніе къ брачнымъ отношеніямъ между родственниками, крайне непріятная въ дѣлахъ любви необходимость вступленія въ бракъ съ личностью, которую не самъ человѣкъ избралъ,—необходимость, которой одной почти достаточно для того, чтобы изгладить любовь даже тамъ, гдѣ она была,—все это еще болѣе усиливало для деверя непріятность исполненія означеннаго долга. Вотъ почему нѣкоторые старались уклоняться отъ заключенія левиратнаго брака [3]). Но такое уклоненіе, по господствовавшимъ тогда воззрѣніямъ, считалось дѣломъ въ высшей степени эгоистическимъ и жестокосерднымъ. Отказаться отъ исполненія такого нравственнаго долга, какъ право левирата, значило совершить вѣроломство какъ по отношенію къ семьѣ, уваженіе къ которой простиралось до самыхъ крайнихъ предѣловъ, такъ и по отношенію къ обществу, къ чести Израиля, требовавшей, чтобы оставшійся въ живыхъ братъ женился на вдовѣ покойнаго и тѣмъ увѣковѣчилъ или, по крайней мѣрѣ, продолжилъ его имя въ народѣ. Отказывающійся отъ исполненія этого долга долженъ подвергнуться общественному позору; отсюда обрядъ, извѣстный подъ названіемъ халицы (חליצה), въ которомъ отказъ деверя сопровождался для него нѣкоторымъ публичнымъ со стороны вдовы оскорбленіемъ.

Опредѣленіе, относящееся сюда, во Второзаконіи читается слѣдующимъ образомъ: „если же онъ (т. е. деверь) не захочетъ взять невѣстку свою, то невѣстка его пойдетъ къ воро-

---

[1]) Быт. 38, 9.

[2]) Руѳь 4, 6.

[3]) Быт. 38. Руѳь 4.

тамъ, къ старѣйшинамъ (слѣд. публично предъ судъ) и скажетъ: деверь мой отказывается возстановить имя брата своего вѣ Израилѣ, не хочетъ жениться на мнѣ; тогда старѣйшины города его должны призвать его и уговорить его, и если онъ скажетъ: не хочу взять её; тогда невѣстка его пусть пойдетъ къ нему въ глазахъ старѣйшинъ, и сниметъ сапогъ его съ ноги его, и плюнетъ въ лице его и скажетъ: такъ поступаютъ съ человѣкомъ, который не созидаетъ дома брату своему (у Израиля). И нарекутъ ему имя въ Израилѣ: домъ разутаго“ [1]).

Этотъ простой обрядъ халицы талмудисты обставили довольно сложною церемоніей [2]). Совершеніе этой церемоніи мы изложимъ главнымъ образ, такъ, какъ оно представлено ученымъ французскимъ раввиномъ Вейллемъ въ его сочиненіи „La femme juive“ [3]).

Деверь и невѣстка, взаимныя обязательства которыхъ долженъ уничтожить обрядъ халицы, являются вмѣстѣ на судъ, состоящій изъ трехъ судей и двухъ засѣдателей [4]). Одновременно съ ними приходятъ свидѣтели для показанія въ присутствіи судей подлинности тяжущихся, чтобы должнымъ

---

[1]) 25, 7—11.

[2]) Совершеніе церемоніи халицы они обставили множествомъ правилъ и опредѣленій до щепетильности мелочныхъ, а иногда просто курьезныхъ. Эти опредѣленія и правила изложены въ примѣчаніи къ Eben Haeser,—одномъ изъ 4-хъ томовъ „Шульханъ-Арухъ“, гдѣ спеціально трактуется объ этой церемоніи.

[3]) p. 98—9.

[4]) Между судьями первое мѣсто принадлежитъ раввину, который выбираетъ себѣ четырехъ изъ мѣстныхъ знатныхъ мужей, двухъ наиболѣе знатныхъ—для совершенія халицы, а остальныхъ двухъ—въ качествѣ засѣдателей. Этотъ пятичисленный судъ не можетъ находиться въ родствѣ ни съ деверемъ, ни съ невѣсткою, ни между собою. Между ихъ женами не можетъ быть двухъ двоюродныхъ сестеръ. Никто изъ нихъ не долженъ имѣть тѣлеснаго недостатка; они не должны быть отягчены никакимъ грѣхомъ, поэтому свои сердца должны настроить къ покаянію. Собраніе, кромѣ назначенныхъ лицъ, должно состоять по крайней мѣрѣ изъ 10 мужчинъ, къ которымъ можетъ быть причисленъ и служитель синагоги (см. Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 122).

образомъ была доказана необходимость левирата или халицы [1]). Во времена Мишны, когда левиратъ практиковался довольно часто, судьи сначала освѣдомлялись о возрастѣ [2]) и положеніи обоихъ тяжущихся. Если было видно, что они не могутъ вмѣстѣ жить въ согласіи, то судъ совѣтовалъ предпочесть халицу, какъ единственное средство для избѣжанія брака между супругами, составляющими неподходящую пару. Съ того же времени, какъ выполненіе обряда халицы взяло верхъ надъ исполненіемъ левиратнаго долга, задачею суда въ данномъ случаѣ естественно было удовлетворить желаніе тяжущихся, требовавшихъ почти всегда халицы [3]). Первая роль въ этомъ важномъ актѣ принадлежала женщинѣ. Она буквально и на свящ. языкѣ произносила формулу, предписанную Второзаконіемъ: „деверь мой отказывается возстановить имя брата своего въ Израилѣ, не хочетъ жениться на мнѣ“. Каждое слово произносилось ею отдѣльно, а послѣднее выраженіе: „не хочетъ жениться на мнѣ“—безъ перерыва [4]). Деверь въ подтвержденіе заявленія своей невѣстки отвѣчалъ также на свящ. языкѣ: „не хочу взять ее“. Послѣ этого деверь, который вмѣстѣ съ невѣсткой доселѣ стоялъ, прислонившись къ стѣнѣ, подавалъ ей одну свою ногу, обутую въ сапогъ по древнему способу [5]). Невѣстка, наклонившись къ деверю, развязывала

[1]) Eben Haeser, Seder Halizah, 21, 22. Свидѣтели должны быть безупречнаго поведенія и не должны находиться въ родствѣ съ заинтересованными деверемъ и невѣсткою, ни съ судьями, ни между собой. Кромѣ того, они должны быть подготовлены, какъ дѣйствовать (Duschak l. c.).

[2]) Халица законна и дѣйствительна только по достиженіи зрѣлаго возраста какъ деверемъ, такъ и невѣсткой (Ievam. 12, 4. см. Saalschutz, Mos. R. Th. II, S. 763. Anmerk. 988. Herzog's R. E. Bd. VIII, S. 360).

[3]) Ibid.

[4]) Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 125.

[5]) По приказанію раввина, сапогъ изготовлялся для правой ноги деверя, или два сапога для обѣихъ ногъ, если онъ *лѣвша* (лѣвшой въ ногѣ назывался тотъ, кто во время ходьбы ступаетъ сначала лѣвою ногою, Berachot 45, 2 см. Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 124). Приготовлялся сапогъ изъ твердой кожи и шерсти или войлока (Zschokke, Weib in alt. T. S. 130), со швомъ снаружи

ремни, которыми снабженъ былъ его сапогъ, снимала его и отбрасывала въ сторону [1]. Потомъ, выпрямившись, она плевала деверю въ лицо [2]) при чтеніи предписанной формулы: „такъ поступаютъ съ человѣкомъ, который не созидаетъ дома брату своему (у Израиля)". Присутствующіе и, въ частности, судьи отвѣчали на это словами закона, произносимыми обыкновенно высокимъ голосомъ: „домъ разутаго". Послѣ того какъ вдова передала судьямъ сапогъ, снятый съ деверя, обрядъ разуванія заканчивался краткой молитвой судей: „дай Богъ, чтобы дочери Израиля никогда уже не подвергались ни закону левирата, ни халицѣ". Когда судьи вставали, рав-

---

и былъ снабженъ ремнями, прикрѣпленными къ нему. Сапогъ долженъ быть изготовленъ изъ кожи чистаго животнаго. Два ремня по одному на каждой сторонѣ сапога, также какъ и ремень, которымъ связывался онъ, должны быть бѣлыми и первые, кромѣ того, должны имѣть длину вдвое болѣе обыкновенной. Сапогъ прикрѣплялся къ ногѣ посредствомъ пяти пуговицъ, приспособленныхъ къ тремъ пряжкамъ. Приладивши сапогъ по ногѣ левира, раввинъ застегивалъ его посредствомъ 3-хъ широкихъ ремней, снабженныхъ поперечными разрѣзами,—и стольких же, только нѣсколько поуже, ремней съ пуговицами, съ лѣвой стороны. Потомъ обвивъ ногу длиннымъ ремнемъ 3 раза, онъ завязывалъ имъ двѣ пуговицы и одинъ, легко развязывающійся, узелокъ (см. фигур. 1. 23 у Душака стр. 126).

[1]) Снимался сапогъ слѣдующимъ образомъ. Раввинъ велѣлъ левиру упереть ногу въ землю такъ, чтобы невѣстка могла прямо поднять ее. Мужчина упиралъ подошву въ землю, а пятку въ доску. Раввинъ приказывалъ женщинѣ нагнуться къ землѣ, но не становиться на колѣна. Въ случаѣ невѣстка не лѣвша, раввинъ велѣлъ ей развязывать правою рукою узелъ, потомъ пуговицы. Снявши съ ноги большой ремень, она отстегивала сначала нижнюю пуговицу, затѣмъ —среднюю и верхнюю. Женщина брала ногу мужчины правою рукою, подымала ее отъ земли и нѣсколько отдѣляла сапогъ отъ подошвы ноги; потомъ снимала его съ ноги правою рукою безъ помощи лѣвой и деверя, бросала сапогъ на землю, снова поднимала его и отбрасывала отъ себя. Если невѣстка лѣвша, она развязывала ремни зубами. Если мужчина лѣвша на ногу, то снятіе сапога происходило съ правой ногой (см. Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 125.).

[2]) Предварительно раввинъ велѣлъ невѣсткѣ собрать во рту слюну, но не усиливаться производить ее; просилъ ассистентовъ не упускать изъ виду паденія слюны на землю. Нужно было знать, нѣтъ ли въ слюнѣ крови (Duschak, l. c.).

винъ произносилъ: „хвала Тому, кто освятилъ насъ закономъ и заповѣдями отца нашего Авраама“ [1]). Существуетъ еще множество другихъ талмудическихъ правилъ и опредѣленій, которыми обставлено совершеніе обряда халицы. Они касаются времени, мѣста суда, при которомъ долженъ происходить обрядъ, выдачи свидѣтельства о снятіи сапога и т. п. [2]).

Невѣстка, получившая отъ своего деверя халицу, вмѣстѣ съ тѣмъ получала отъ суда дозволеніе вступить въ новый бракъ;—въ удостовѣреніе чего ей немедленно выдавалась грамота на халицу, подписанная свидѣтелемъ [3]). Съ теченіемъ времени, вслѣдствіе раввинской казуистики, халица была совершенно измѣнена и даже искажена. Она сдѣлалась актомъ, стѣснявшимъ свободу женщины; чтобы вступить во второй бракъ, послѣ смерти своего мужа, невѣстка должна была выкупиться [4]), изъ-подъ власти деверя [5]). А если братъ умер-

---

[1]) Ibid. 126.

[2]) Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ правилъ и опредѣленій. Халица не можетъ быть совершена ни ночью, ни наканунѣ субботы или праздника, ни въ самую субботу или праздникъ (Duschak, Mos. talmud. Eher. S 121). Заранѣе, вечеромъ, судъ долженъ открыто указать мѣсто, гдѣ будетъ совершена халица. Это мѣсто должно находиться на возвышенной, или покрайней мѣрѣ, открытой, приготовленной для собранія, площади. Судъ обязанъ лично отправиться на это мѣсто, чтобы приготовить его къ халицѣ. Три лица заставляютъ другихъ двухъ слѣдовать за ними; послѣдніе идутъ за первыми молча. По прибытіи на указанное мѣсто, они назначаютъ порядокъ сессіи, раввинъ—въ срединѣ, знатнѣйшій послѣ него—по правую сторону, а третій по лѣвую; подлѣ нихъ четвертый и, наконецъ, пятый. Теперь они говорятъ вмѣстѣ: „это мѣсто назначаемъ мы для халицы N и N“. Если халица должна быть въ воскресенье, то приготовленіе мѣста происходитъ въ пятницу. Въ назначенное для халицы время судъ садится въ указанномъ порядкѣ; вблизи него становятся свидѣтели, а собраніе помѣщается въ нѣкоторомъ отдаленіи (Dusch. l. c. s. 122). Какъ обрядъ халицы совершается Евреями въ настоящее время, объ этомъ можно читать въ сочиненіи Алексѣева: „Богослуж. нравств. и религіозн. обряды нынѣшн. Евреевъ“, стр. 168—9.

[3]) Форма этой грамоты помѣщена нами въ концѣ сочиненія въ видѣ приложенія.

[4]) Herzog's, R. E. Bd. VIII, s. 360.

[5]) По Мишнѣ только послѣ халицы деверя или его смерти невѣстка мо-

шаго мужа жилъ на чужой сторонѣ, не давая о себѣ никакого извѣстія, то обрученная пара должна отказаться отъ мысли заключить брачный союзъ. Въ такомъ случаѣ вдова принуждена была влачить свое горькое существованіе въ одиночествѣ и проживать послѣдніе остатки имущества покойнаго мужа [1]). Эти и подобныя обстоятельства, пагубно отзывавшіяся на жизни, вызвали со стороны раввиновъ различныя предложенія объ уклоненіи отъ халицы [2]).

---

жетъ свободно располагать собою (Kidduscl. 1, 1 сч. Saalschutz, Mos. R. Th. II, s. 763, Anmerk. 992).

[1]) Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 127.

[2]) Вотъ нѣкоторыя изъ нихъ: 1) Существуетъ законъ: „דרבון מקדש כלהמקדש ארעתא", т. е. всякій заключенный бракъ до тѣхъ поръ дѣйствителенъ, пока раввины не объявятъ его недѣйствительнымъ. Теперь раввины съ общаго согласія могутъ постановить, что если мужъ умираетъ бездѣтнымъ, то этотъ бракъ долженъ быть разматриваемъ такъ, какъ будто его вовсе не было, и тогда халица будетъ не необходима. Или еще проще, заключаютъ бракъ подъ тѣмъ условіемъ, что если деверь будетъ служить препятствіемъ для бездѣтной вдовы при вступленіи въ новый бракъ, то въ такомъ случаѣ на первый бракъ можно смотрѣть какъ на недѣйствительный и какъ бы несовершенный. Но кто не усматриваетъ здѣсь, замѣчаетъ Душакъ (Mos talmud. Eher. s. 128), непристойности, оскорбляющей нравственное чувство и святость брака. 2) Всѣ законы, касающіеся собственности могутъ измѣниться и на ихъ мѣсто можетъ стать законъ мѣстный. Въ такомъ случаѣ снятіе сапога будетъ ничѣмъ инымъ, какъ актомъ для подтвержденія выкупа, договоромъ о собственности. Поэтому раввины вмѣсто снятія сапога могутъ ввести письменный документъ (שטר הליצה) для засвидѣтельствованія объ освобожденіи вдовы. Очевидно, законъ, устанавливая отношенія между вдовой и братомъ умершаго мужа, имѣлъ одну цѣль—поставить освобожденіе вдовы отъ зависимости деверя на твердую, законную почву. Снятіе сапога есть только случайная сторона закона и избрано лишь потому, что оно было обыкновеннымъ актомъ подтвержденія выкупа. Но кто не знаетъ, продолжатъ тотъ же нѣмецкій раввинъ, что, по точному смыслу Моисеева закона, халица установлена не для того, чтобы сдѣлать вдову свободною и тѣмъ дать ей возможность вступить во второй бракъ, а скорѣе для того, чтобы освободить деверя отъ лежащей на немъ обязанности жениться на вдовѣ своего брата и сохранить его имя въ Израилѣ (Duschak, Mos. tulmud. Eher. s. 128—9). 3) Было и такое обыкновеніе, что братья жениха представляютъ документъ, въ которомъ заявляютъ, что въ сучаѣ умретъ братъ бездѣтнымъ, они добровольно подчинятся халицѣ (Bechor. 1, 7. Schulch. Aruch. Eben Haeses 165. Zschokke, Weib in alt. T. s. 130). Но, по замѣчанію Душака (Mos. talmud. Eher. 129),

Спрашивается, какой смыслъ имѣетъ церемонія халицы? Смыслъ ея двоякій. Прежде всего нельзя не видѣть въ ней формальнаго или юридическаго акта, посредствомъ котораго нежелающій вступить въ левиратный бракъ отказывается отъ правъ и обязанностей, соединенныхъ съ этимъ бракомъ, т. е. отъ права владѣнія имуществомъ вдовы и соединеннаго съ нимъ обязательнаго брака съ послѣднею. Такое пониманіе обряда халицы Заальшутцъ[1]) обосновываетъ на словахъ кн. Руѳь: „прежде былъ такой обычай у Израиля при выкупѣ и при мѣнѣ, для подтвержденія какого-либо дѣла (договора): одинъ снималъ сапогъ свой и давалъ другому (который принималъ право родственника), и это было свидѣтельствомъ у Израиля“ [2]). „Этой церемоніей, говоритъ изслѣдователь, ближайшій родственникъ давалъ знать, что онъ отказывается отъ своихъ правъ на владѣнія Руѳи и соединеннаго съ ними обязательнаго брака съ нею въ пользу Вооза“. „Такой же смыслъ, продолжаетъ тотъ же изслѣдователь, имѣетъ церемонія и въ законѣ о левиратѣ. Братъ мужа отказывается отъ всѣхъ своихъ правъ по отношенію ко вдовѣ, которая въ подтвержденіе этого отказа снимаетъ у него сапогъ, а права эти не какія другія, какъ права на обладаніе имуществомъ умершаго мужа, съ которыми связывается обязанность жениться на вдовѣ“. Дѣйствительно, сняіе и передача сапога, о чемъ говорится въ кн. Руѳь, служили въ древности въ качествѣ специальной и вмѣстѣ символической формальности при отказѣ отъ какихъ-либо правъ, подобно тому, какъ

---

это не вполнѣ отвѣчаетъ талмудическому закону, потому что при отказѣ деверя отъ исполненія левиратной обязанности, вдова должна жаловаться. Если допустить, что судъ указываетъ на халицу во избѣжаніе наказанія, то въ такомъ случаѣ весь актъ является не добровольнымъ, а вынужденнымъ.

[1]) Mos. R. Th. II, s. 762—3.

[2]) 4, 7.

„ступать ногою“ [1]) или „простирать сапогъ“ [2]) было символомъ вступленія во владѣніе. Такой смыслъ имѣлъ обрядъ снятія и передачи сапога и у другихъ народовъ древности, напр., у Индійцевъ и древнихъ Германцевъ [3]). Подобный же смыслъ соединяется съ этимъ обрядомъ и въ левиратѣ: снимая съ своего деверя сапогъ, овдовѣвшая невѣстка раскрываетъ предъ нимъ то положеніе, какое занимаетъ онъ въ отношеніи къ ней и умершему брату, и, въ тоже время, лишаетъ его этого положенія. А въ томъ, что отказывающійся отъ брата не самъ снимаетъ свой сапогъ, но публично дѣлаетъ это женщина, должно было заключаться и нѣчто оскорбительное для него [4]). Слѣд. церемонія халицы имѣетъ, кромѣ того, еще унизительный характеръ, поставляетъ своею задачей всенародно осрамить деверя, отказывающагося возстановить сѣмя умершему брату. Черты церемоніи—перенесеніе дѣла на общественный судъ, убѣжденіе со стороны старѣйшинъ, плеваніе въ лицо отказчику [5]), формула приговора, не имѣющая ничего лестнаго („такъ поступаютъ съ человѣкомъ, который не созидаетъ дома брату своему“), и, наконецъ, самое прозваніе, присваивавшееся въ народѣ

---

[1]) Втор. 11, 24. І. Нав. 1, 3.

[2]) Пс. 59, 10.

[3]) Zschokke, Weib in alt. T. s, 126.

[4]) Saalschutz, Archaologie der Hebräer, Th. II, Kap. 57, § 4.

[5]) Это именно означаютъ слова текста: וירקה בפניו, слич. Чис. 12, 14 ἐμπτύουσιν εἰς τὸ πρόσωπον. LXX. πτύειν εἰς τὸ πρ. Ср. І. Флавій, Ant. IV, 8, 23. Въ большинствѣ переводовъ читается: spuet in faciem ejus. Такого же пониманія держится и Кейль (Руковод. къ Библ. Арх. Ч. II, стр. 86). Между тѣмъ другіе изслѣдователи, напр., Заальшутцъ (Mos. R. Th. II, s. 759), Лейреръ (Herzog's R. E Bd. VIII, s. 359), вслѣдъ за тр. Ievamoth 12, 6, Майм. Ibb. 4, 7 (см. Herzog. ibid.), объясняютъ разсматриваемое выраженіе въ смыслѣ „плеванія на землю предъ глазами“, ссылаясь на Втор. 7, 24; 11, 25. Іезек. 42, 12, гдѣ בפניו употреблено въ значеніи „предъ“. Какое изъ этихъ пониманій вѣрнѣе—трудно сказать, хотя мы болѣе склоняемся къ послѣднему пониманію, ибо

такому человѣку („домъ разутаго"—בית חלוץ הנעל) [1]),—все это какъ нельзя болѣе, отвѣчаетъ указанной цѣли обряда.—Нѣкоторые изслѣдователи, какъ, напр., Лопухинъ [2]), полагая весь смыслъ обряда халицы въ унизительномъ его характерѣ, прямо разчитанномъ на то, чтобы заставить деверя возстановить сѣмя умершему брату, отрицаютъ указанный нами смыслъ этого обряда. Не чуждъ этого отрицанія implicite и Кейль. Въ качествѣ основанія для своего отрицанія эти изслѣдователи обыкновенно указываютъ на то обстоятельство, что событіе, разсказанное въ кн. Руѳь (на извѣстныхъ сло-

---

первое указываетъ дѣйствіе вовсе неприличное для суда. Впрочемъ, въ данномъ случаѣ это и не особенно важно. При томъ и другомъ пониманіи означенныхъ словъ выражается оскорбленіе, разница только въ степени его. Какъ бы то ни было, выраженіе: וירקה בפניו не означаетъ bilem evomere, выбранить, пожурить, какъ толкуетъ Михаэлисъ (Mos. R. Th. II, § 98).

[1]) Существуетъ нѣсколько объясненій позорности или оскорбительности этого названія. По однимъ (Zschokke, Weib in alt. T. s. 129), „разутый" означаетъ бѣднаго, несчастнаго человѣка, потому что Евреи ходили разутыми только въ бѣдственномъ положеніи (Исаія 20, 2 и д.). По другимъ (Stuhbe, Ehe im alt. T. s. 65), это слово указываетъ человѣка, который въ траурѣ обезображиваетъ самого себя, ходитъ босымъ (2 Ц. 15, 30). Если бы его насильно заставить продѣлать это, то это было бы для него такимъ же стыдомъ, какъ напр. насильное остриженіе головы или бороды (2 Ц. 10, 4. ср. Ис. 15, 2. Іерем. 48, 37. Іезек. 7, 18). Подобный же смыслъ имѣетъ и прозваніе „домъ разутаго" въ отношеніи къ отказчику отъ левиратной обязанности, котораго какъ бы насильно заставляютъ этимъ прозваніемъ носить постоянный трауръ по своемъ покойномъ братѣ. Какъ не противорѣчащія одно другому, оба эти объясненія прозванія могутъ быть приняты. Къ нимъ примыкаетъ еще объясненіе Вейлля (La femme juive p. 99), по которому въ прозваніи „домъ разутаго" обнаруживается нѣкоторый родъ сѣтованія, соединенный съ публичнымъ осрамленіемъ деверя. Только съ момента отказа брата жениться на вдовѣ умершаго, дать наслѣдника его имени, вполнѣ реализуется, такъ сказать, смерть этого послѣдняго. А извѣстно, что при смерти родственника израильтянинъ снимаетъ свою обувь въ знакъ печали. Эту то новую печаль, опять появляющуюся спустя три мѣсяца послѣ смерти брата, деверь какъ бы умышленно возбуждаетъ, и этотъ его поступокъ навлекаетъ на него всенародное осужденіе; отсюда и прозваніе: „домъ разутаго". По однимъ, это прозваніе касается того дома, въ которомъ совершался обрядъ, по другимъ—самого разутаго и его семьи. (Weill. ibid.).

[2]) Законод. М. стр. 62—3.

вахъ которой основывается отрицаемый ими смыслъ церемоніи), имѣетъ совершенно иной характеръ, только по внѣшности сходный съ закономъ левирата. Но противъ нихъ нужно замѣтить, что, какъ сейчасъ увидимъ, связь брака Руѳи съ левиратомъ несомнѣнна. Кромѣ того, право левирата, какъ намъ извѣстно, не имѣетъ собственно принудительной силы и потому церемонія халицы не можетъ имѣть исключительною задачей заставить путемъ публичнаго осрамленія вступить въ бракъ со вдовою умершаго брата. При томъ же оскорбительность церемоніи, по справедливому замѣчанію Михаэлиса [1]), не настолько уже велика, какъ это представляется на первый взглядъ, и потому трудно предположить, чтобы посредствомъ нея можно было заставить деверя заключить ненавистный для него бракъ съ невѣсткой, который, сверхъ того, требовалъ отъ него не малаго самопожертвованія.—Такимъ образ. Моисей не уничтожилъ издревле присущаго сознанію народа обычая, а только заключилъ его въ надлежащія границы, чтобы онъ не сталъ въ противорѣчіе съ святостію брака. Какъ замѣчено нами въ своемъ мѣстѣ, онъ ослабилъ принудительный его характеръ на случай, если братъ, не смотря на всѣ убѣжденія со стороны старѣйшинъ, оставался при рѣшительномъ отказѣ отъ брака со вдовою,—и призналъ этотъ отказъ уважительнымъ, но въ тоже время сохранилъ за бездѣтною вдовою право публично осрамить отказчика и удовлетворить оскорбленное женское чувство, чтобы тѣмъ удержать её отъ другихъ коварныхъ и преступныхъ мѣропріятій, на которыя она могла бы отважиться для достиженія цѣли [2]).

Какова же судьба левиратнаго брака въ послѣдующее время древнееврейской исторіи?

Въ кн. Руѳь разсказывается о бракѣ Вооза съ Руѳью

---

[1]) Mos. R. Th. II, § 98.

[2]) Быт. 38, 15 и д.

и этотъ бракъ стоитъ въ органической связи съ закономъ левирата. Іудейскій толкователь Зельденъ [1]), Кейль [2]), Лопухинъ [3]) и др. не въ состояніи изгладить этой связи между ними. Что бракъ Руѳи существенно связанъ съ правомъ левирата, для доказательства этого небоходимо обратить вниманіе на слѣдующія параллели. Слова Ноемини, сказанныя снохамъ: „развѣ еще есть у меня сыновья въ моемъ чревѣ, которые бы были вамъ (овдовѣвшимъ невѣсткамъ) мужьями“ [4])—указываютъ на самую суть левирата. На вопросъ Вооза: „кто ты“? послѣдовалъ отвѣтъ Руѳи: „я Руѳь, раба твоя, простри крыло твое на рабу твою; ибо ты родственникъ“ [5]). Это символическое выраженіе предъявленія права на левиратный бракъ: какъ птенецъ говоритъ бл. Августинъ [6]), прячется подъ крыло насѣдки, такъ Руѳь прибѣгаетъ подъ покрывало ложа родственника Вооза, чтобы возстановить сѣмя умершаго супруга. Весь народъ и старѣйшины высказываютъ Воозу, вступающему въ бракъ съ Руѳью, благожеланіе: „да будетъ домъ твой, какъ домъ Фареса, котораго родила Ѳамарь Іудѣ, отъ того сѣмени, которое дастъ тебѣ Господь отъ этой молодой женщины“ [7]). Здѣсь не напрасно упоминается имя Ѳамари;—упоминается оно не только потому, что Воозъ произошелъ отъ Фареса, но и потому, что исторія Руѳи имѣетъ большое сходство съ исторіей Ѳамари въ отношеніи къ левиратному браку. Самыя дѣйствія Руѳи по отношенію къ Воозу [8]) напоминаютъ подобный же поступокъ Ѳамари въ отношеніи къ Іудѣ. То и другое происходитъ въ такое время, когда сердце хочетъ

[1]) De succesc. in bona defimet. c. 15.

[2]) Руковод. къ Библ. Арх. Ч. II, стр. 86. ср. 269.

[3]) Законодательство Моисея, стр. 62—3.

[4]) Руѳь 1, 11.

[5]) 3, 9.

[6]) De bona vidua cp. 7.

[7]) Руѳь 4, 12.

[8]) 3, 7.

быть радостнымъ [1]). Поведеніе Руѳи Воозъ называетъ добродѣтельнымъ [2]), подобно тому, какъ Іуда оправдываетъ поступокъ Ѳамари. Выраженіе: להקים שם-המת (чтобы возстановить имя умершаго) [3]) буквально повторяется во Второз. 25, 7. Въ повтореніи Воозомъ выраженія בתי (дочь моя) [4]) опять можно видѣть указаніе на отношеніе Іуды къ Ѳамари. Наконецъ, слова 4, 1: עלה השער (вышелъ къ воротамъ), переговоры Вооза съ ближайшимъ родственникомъ Руѳи въ присутствіи זקנים (старѣйшинъ), которые, впрочемъ, здѣсь играютъ роль только свидѣтелей, выраженіе: שלף איש נעלו ונתן לרעהו (одинъ снималъ сапогъ свой и подавалъ другому)—всё это указываетъ на тотъ обычай, который имѣлъ мѣсто при отказѣ отъ левиратнаго брака. Бракъ Руѳи и законъ левирата связываетъ между собою и І. Флавій [5]). Заальшутцъ [6]), Лейреръ [7]) и друг. признаютъ эту связь несомнѣнною.

Тѣмъ не мѣнѣе, по мнѣнію Заальшутца [8]), Берто [9]), Цшокка [10]) и др. бракъ Вооза и Руѳи собственно подходитъ подъ понятіе „ужичества“ [11]), а не левирата. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ существовавшимъ параллельно закону левирата обычаемъ левиратнымъ, по которому, если братъ, обязанный вступить въ бракъ со вдовою умершаго, жилъ отдѣльно отъ послѣдняго, или, какъ въ исторіи Руѳи, послѣ умершаго вовсе не оставалось братьевъ, то права на имущество вдовы и соединенная съ ними обязанность брака распространялись на

---

1) Руѳь 3, 3. 7.

2) 3, 11.

3) 4, 5.

4) 3, 10, 11.

5) Ant. V, 9, 4.

6) Mos. Recht, s. 762.

7) Herzog's R. E. Bd. VIII, s. 359.

8) Mos. R. s. 761.

9) Comm. z. Ruth, s. 250.

10) Weib. in alt. T. s. 128.

11) גאלה (Лев. 25, 24. 48), „Lossung“—освобожденіе, выкупъ.

всякаго родственника умершаго мужа, начиная отъ самыхъ близкихъ и продолжая до самыхъ отдаленныхъ. Очевидно, левиратный обычай простирался шире, чѣмъ сохраненный въ письмени законъ: если законъ обязывалъ левиратомъ только брата умершаго бездѣтнымъ мужа (левира), умалчивая при этомъ о дальнѣйшихъ родственникахъ, то смыслъ народа, фактическимъ выраженіемъ котораго является обычай (левиратный), возлагалъ эту обязанность на всякаго родственника вообще, какъ на гоела [1]). Хотя въ законѣ не упоминается о левиратной обязанности родственниковъ вообще (а только брата), за то это лежитъ совершенно въ кругу ихъ обязанностей, что дѣйствительно мы и видимъ въ бракѣ Вооза съ Руѳью [2]). Воозъ не только не былъ деверемъ Руѳи, но и особенно близкимъ родственникомъ; по крайней мѣрѣ неизвѣстный по имени родственникъ Руѳи былъ ближе его [3]). Что же касается того, почему законодатель не говоритъ вообще о родственникѣ, когда было бы само собою понятно, что левиратный долгъ ближе всего касается родного брата, то это дѣлаетъ онъ, быть можетъ, потому, что бракъ съ женою умершаго брата относился къ запрещеннымъ, и, слѣд. нужно было воочію показать, что въ случаѣ бездѣтности умершаго брата, законъ допускаетъ исключеніе, давая возможность и брату быть дѣйствительнымъ гоеломъ [4]).

Итакъ, бракъ Руѳи съ Воозомъ скорѣе можно назвать ужичествомъ, чѣмъ левиратомъ въ собственномъ смыслѣ; сообразно съ этимъ является нѣсколько иная цѣль его. Воозъ въ отношеніи къ Руѳи стоялъ не въ положеніи левира, но въ положеніи гоела, обязаннаго по закону [5]) выкупить наслѣд-

---

[1]) Saalschütz, Archäolog. Hebräer, Th. II, Kp. 65, § 2.
[2]) 2, 20.
[3]) 3, 12.
[4]) Лев. 25. 25.
[5]) Ibid.

ственное имѣніе въ случаѣ его продажи, что онъ, послѣ отказа ближайшаго родственника, и дѣлаетъ по отношенію къ наслѣдственному владѣнію Ноемини. Кромѣ того, Воозъ, въ силу обычая ужичества, вмѣстѣ съ выкупомъ наслѣдства и женится на наслѣдницѣ. Очевидно, задача этого брака состоитъ болѣе въ охраненіи вдовы и имущества умершаго, чѣмъ въ поддержаніи рода и имени послѣдняго. Такъ, когда Ноеминь думаетъ о томъ, чтобы выдать Руѳь за Вооза, то мотивомъ для нея является не возстановленіе сѣмени умершему сыну, а скорѣе желаніе пристроить свою любимую сноху[1]). Далѣе,—въ кн. Руѳь прямо и опредѣленно говорится, что чрезъ бракъ со вдовою возстановляется имя умершаго „въ *удѣлѣ* его". Воозъ говоритъ ближайшему родственнику Руѳи послѣ того, какъ тотъ согласился на выкупъ поля Ноемини: „когда ты купишь поле у Неемини, то долженъ купить и у Руѳи, Моавитянки, жены умершаго „въ *удѣлѣ* его" [2]). Узнавши же, что съ выкупомъ поля необходимо взять и Руѳь, родственникъ ея отказывается отъ выкупа и говоритъ: „я не могу взять её себѣ, чтобы не разстроить *своего удѣла*" [3]), потому, конечно, что въ такомъ случаѣ выкупленное поле принадлежало бы не ему, а сыну, котораго могла бы родить отъ него Руѳь[4]). На туже цѣль брака со вдовою указываетъ Воозъ въ словахъ къ старѣйшинамъ: „Руѳь, моавитянку, жену Махлонову, беру себѣ въ жены, чтобы оставить имя умершаго въ *удѣлѣ* его" [5]). Нѣкоторое различіе брака Руѳи съ Воозомъ, представляющаго собою примѣръ ужичества, отъ левирата въ

---

[1]) 3, 1.

[2]) 4, 5.

[3]) Ст. 6.

[4]) Принимая это объясненіе отказа родственника отъ брака съ Руѳью мы вмѣстѣ съ тѣмъ удерживаемъ, какъ не противорѣчащее первому, и объясненіе этого отказа Мидрашемъ,- (о чемъ была у насъ рѣчь въ своемъ мѣстѣ)—которое основывается на иноплеменномъ происхожденіи Руѳи.

[5]) 4, 10.

строгомъ смыслѣ, сказывается и въ томъ обстоятельствѣ, что Воозъ, женившись на Руѳи, основываетъ собственный домъ, а не домъ умершаго мужа ея Махлона; его домъ долженъ быть, какъ домъ Фареса [1]). Заключительная генеалогія поэтому приводитъ *Овида* какъ *сына Вооза* [2]). Вѣроятно подобный бракъ предлагался родственнику не въ качествѣ собственно обязанности, какъ настоящій левиратъ брату, а какъ всецѣло зависящій отъ его свободной воли. Воозъ восхваляется Ноеминью за то, что „не лишилъ милости своей ни живыхъ, ни мертвыхъ“ [3]); о его обязанности ко вступленію въ бракъ ничего не говорится. Отказывающійся отъ своего права на владѣнія Руѳи и ея руку ближайшій родственникъ (не деверь ея и родной братъ Махлона) не предоставляетъ снять свой сапогъ женщинѣ, а самъ снимаетъ его [4]); изъ этого, повидимому, слѣдуетъ, что только братья умершаго, а не другіе родственники, отказывавшіеся отъ исполненія левиратной обязанности, подвергались публичному осрамленію.

То обстоятельство, что во времена послѣ Моисея мы встрѣчаемся не съ левиратомъ собственно, а съ ужичествомъ, гдѣ идеальное продолженіе имени умершаго отступаетъ на заднія планъ, уступая свое мѣсто болѣе практической цѣли, кажется, объясняется условіями времени. Въ самомъ дѣлѣ,—Ханаанъ въ эту пору былъ уже завоеванъ, земля раздѣлена по колѣнамъ, племенамъ и родамъ; но это земельное распредѣленіе на первыхъ порахъ не было еще твердымъ и устойчивымъ. Тогда то именно, болѣе чѣмъ когда-либо, слѣдовало позаботиться, въ видахъ сохраненія экономическаго равновѣсія въ Израилѣ, о томъ, чтобы каждое колѣно, племя

---

[1]) 4, 12.

[2]) ст. 17, ср. 1 Пар. 2, 12.

[3]) 2, 20.

[4]) 4, 8

и семейство были привязаны къ своему участку земли. Обычай ужичества, предпочтительно предъ закономъ левирата, могъ соотвѣтствовать и дѣйствительно соотвѣтствовалъ условіямъ разсматриваемаго времени—цѣлямъ сохраненія порядка землевладѣнія въ народѣ.

Съ наступленіемъ для Евреевъ плѣна, и въ особенности съ возвращеніемъ ихъ изъ него, старыя фамильныя связи прервались, а вмѣстѣ съ тѣмъ древнее право левирата, даже въ формѣ ужичества, должно было оказаться безъ примѣненія. Естественно оставалось только уничтожить это право. И дѣйствительно, въ свящ. литературѣ времени плѣна и послѣ него о левиратѣ болѣе не упоминается, хотя и часто говорится о вдовахъ. Однако Евреи, строго державшіеся старины и своихъ прежнихъ учрежденій, не рѣшились прямо и сразу уничтожить левиратный бракъ; они устранили его постепенно и притомъ косвеннымъ путемъ. Мишна не уничтожила левирата, но предпочла ему исполненіе обряда халицы. По ея постановленію, уклоненіе отъ левиратнаго брака чрезъ исполненіе этого обряда слѣдуетъ предпочитать самому браку потому, что въ прежнее время вступленіе въ этотъ бракъ, съ которымъ связывалось благочестивое намѣреніе, было актомъ религіознымъ; вступившіе въ него считали его священною обязанностію, чего далеко нельзя сказать о позднѣйшихъ поколѣніяхъ [1]). Левиратъ, исполненный по другимъ мотивамъ, нежели тѣ, которые указаны для него въ законѣ, не можетъ уже называться, по Мишнѣ, похвальнымъ поступкомъ, но является скорѣе преступною связью. Опасаясь извращенія благочестиваго чувства, необходимаго при совершеніи подобнаго акта, преданіе и совѣтуетъ предпочитать левиратному браку обрядъ халицы. Развивая эту мысль Мишны, Abba Saul пришелъ къ такому заключенію, что если напр. деверь, женясь на своей

---

[1]) Bechoroth, 1, 7 см. Duschak, Mos. talmud. Eherecht, s. 114.

невѣсткѣ, имѣлъ въ виду ея внѣшнія достоинства, а не одну любовь къ брату и желаніе увѣковѣчить его потомство, то онъ совершаетъ грѣхъ кровосмѣшенія [1]). Вслѣдствіе этого многіе стали довольствоваться одной халицей, т. е. отказомъ, отрекаясь отъ обязательнаго брака [2]). Галахисты, въ противоположность Мишнѣ, согласно съ закономъ Моисея, утверждали, что чѣмъ бы ни руководились вступающіе въ левиратный бракъ, онъ все-таки долженъ имѣть преимущество предъ халицей. Поэтому мнѣнія относительно замѣны левиратнаго брака халицею раздѣлились: въ палестинскихъ школахъ одни отдавали предпочтеніе браку, другіе—халицѣ. Іудеи персидскіе оставляли преимущество за левиратнымъ бракомъ, а франко-германскіе—за халицей. Колеблясь между этими мнѣніями, Галаха настаиваетъ на томъ, что если левиратный бракъ не сопровождается нечистыми побужденіями, то нельзя принуждать деверя къ халицѣ [3]). Впослѣдствіи левиратный бракъ все больше и больше уничтожался, пока большинствомъ польскихъ раввиновъ не былъ совершенно отмѣненъ и замѣненъ халицей, которая соблюдается и въ настоящее время [4]). Живучесть левиратнаго брака, проходящаго чрезъ всю исторію ветхаго завѣта, начиная со времени патріарховъ и раньше и кончая періодомъ составленія Мишны и Талмуда, объясняется необыкновенною любовью и преданностію Евреевъ къ священной старинѣ.

Подобные браки, какъ левиратъ у Евреевъ, существовали и у другихъ народовъ древняго востока, хотя по характеру

---

[1]) Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 114.

[2]) Herzog's R. E. Bd. VIII, s. 360.

[3]) Duschak, l. c.

[4]) Только въ одномъ случаѣ и въ наше время имѣетъ мѣсто левиратный бракъ, а не халица,—именно, когда деверь и невѣстка глухонѣмые или лишены здраваго разсудка. Такъ какъ этимъ лицамъ нельзя разъяснить смысла церемоніи халицы, то поэтому она и не можетъ замѣнить для нихъ левиратнаго брака (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 115).

своему они и отличны отъ еврейскаго левиратнаго брака. Для примѣра разсмотримъ браки Индійцевъ и Персовъ.

Извѣстно, что рожденіе сына считалось важною религіозною обязанностію каждаго индійца. Поминками и жертвами въ память умершихъ сынъ не только выполнялъ долгъ отца по отношенію къ предкамъ, но и его самого послѣ смерти освобождалъ отъ чистилища [1]). Поэтому рожденіемъ сына, благочестиваго хранителя памяти отца и предковъ, вполнѣ достигалась цѣль брака [2]). Ни одинъ мужъ не могъ быть совершенно лишеннымъ сына, чтобы не подвергнуться вѣчному аду. Изъ этого открывается стремленіе Индійцевъ къ пріобрѣтенію сына, когда въ семействѣ не было сыновей. Людямъ добродѣтельнымъ, но почему-либо бездѣтнымъ, законодатели предоставляли средство достичь блаженства посредствомъ фиктивнаго сына, обязывая младшаго брата жениться на овдовѣвшей женѣ старшаго, для возстановленія ему потомства [3]). По достиженіи цѣли такого брака, бракъ прекращался. Бракъ считался законнымъ только въ томъ случаѣ, когда умершій дѣйствительно состоялъ въ бракѣ съ оставшеюся невѣсткою. Позволялось пріобрѣсти сына и чрезъ дочь, выданную замужъ подъ условіемъ, чтобы родившійся отъ нея сынъ считался принадлежащимъ умершему [4]). Кромѣ того лицо, не имѣвшее дѣтей мужескаго пола, могло пріобрѣсти сына чрезъ усыновленіе съ согласія его родителей; при чемъ такой сынъ получалъ всѣ права дѣйствительнаго сына [5]). Къ этимъ средствамъ пріобрѣтенія фиктивныхъ сыновей, общимъ всѣмъ кастамъ, нужно отнести еще одну мѣру, установленную для судровъ. Она состоитъ въ томъ, что въ случаѣ безплодности или болѣзненности супруга допускалось сожительство его жены съ

---

[1]) Man. 9, 138; см. Осиповъ, брач. пр. дрв. вост. стр. 61. Примѣч. 236.

[2]) Осиповъ, стр. 60.

[3]) Man. 9, 60—70. Ibid. стр. 62, прим. 247.

[4]) Man. 9, 127—429; ibid. прим. 249.

[5]) Man, 9. 159. Осиповъ, стр. 63, примѣч. 254.

братомъ его или родственниками [1]). Это сожительство въ виду своей цѣли должно быть нравственнымъ [2]). Съ рожденіемъ сына оно прекращалось и этотъ сынъ считался законнымъ, потому-что посѣянное сѣмя и выросшій изъ него плодъ принадлежатъ владѣтелю поля, кѣмъ бы это сѣмя ни было посѣяно [3]). Впрочемъ, такое сожительство для воспроизведенія сына не одобрялось браминами [4]) (такъ какъ оно служило только для удовлетворенія плотской страсти).—У древнихъ Персовъ бракъ, имѣвшій нѣкоторое сходство съ еврейскимъ левиратомъ, также выходилъ изъ религіознаго принципа. Вся жизнь человѣка слагается изъ трудной борьбы свѣта съ тьмою. Не имѣя возможности одинъ вынести такую борьбу со зломъ, онъ долженъ получить помощь со стороны дѣтей, чтобы достигнуть блаженнаго свѣта. Изъ этого вытекаетъ священная обязанность перса вступать въ бракъ для рожденія дѣтей, въ особенности сыновей [5]). Рожденіе дѣтей было настолько важнымъ и необходимымъ дѣломъ, что дозволялось произвести сына и бездѣтному отцу, умершему безъ потомства. Для этого обыкновенно дѣлали его отцемъ посредствомъ передачи его фамиліи женщинѣ, имѣвшей сына. Такая женщина признавалась его вдовою, а ея сынъ—сыномъ умершаго. Даже юношѣ, достигшему брачнаго совершеннолѣтія, но умершему бездѣтнымъ, пріискивались жена и сынъ [6]). Наконецъ, среди Персовъ практиковался родъ брака, состоявшій въ томъ, что дѣвицу выдавали замужъ подъ условіемъ, чтобы первый родившійся отъ нея сынъ считался сыномъ не мужа ея, а отца или брата, умершихъ безсыновными.

Изъ сказаннаго о левиратѣ у древнихъ Индійцевъ и Пер-

---

1) **Ман.** 9, 59—60; ibid., прим. 256.
2) Ibid. 9, 147, стр. 64, примѣч. 260.
3) Ibid. 9, 145, примѣч. 268.
4) Ibid. 9, 65, стр. 66, примѣч. 275.
5) Осиповъ, стр. 73.
6) Ibid.

совъ видно, что онъ исключительно обязанъ своимъ происхожденіемъ религіознымъ вѣрованіямъ ихъ. Левиратный же бракъ Евреевъ проистекаетъ, какъ сказано нами, изъ нравственнаго источника—долга любви оставшагося въ живыхъ брата къ умершему. Левиратъ указанныхъ народовъ сходенъ съ учрежденіемъ еврейскаго левиратнаго брака, но только искаженнаго въ его основаніи. У Евреевъ это былъ дѣйствительный бракъ, а не сожительство, бракъ, который не имѣлъ мѣста при жизни мужа, какъ это видимъ у индійскихъ судровъ. Всѣ эти особенности рѣзко отличаютъ еврейскій левиратъ отъ подобнаго же учрежденія, встрѣчавшагося у другихъ древнихъ народовъ востока. Поэтому его нужно считать явленіемъ болѣе или менѣе самобытнымъ въ жизни Евреевъ.

До сихъ поръ мы разсматривали бракъ древнихъ Евреевъ съ внутренней—натуральной и нравственно-религіозной стороны;—разсматривали его какъ учрежденіе божественное, какъ законъ нравственной и естественной природы человѣка, положенный Творцомъ въ самой организаціи ея [1]). Теперь намъ предстоитъ посмотрѣть на древне-еврейскій бракъ съ болѣе внѣшней и формальной стороны—какъ на гражданское учрежденіе, какъ на договоръ между двумя лицами разнаго пола, въ которомъ они согласно изъявляютъ желаніе всегда и неизмѣнно оказывать другъ другу взаимную любовь, вѣрность и уваженіе и исполнять всѣ тѣ обязанности, какія предписывалъ по отношенію къ нимъ ветхозавѣтный законъ религіи. Какъ такой, бракъ древнихъ Евреевъ прежде всего представляетъ собой юридическій актъ, хотя по своей таинственной сущности, служащей выраженіемъ великаго творческаго акта,

---

[1]) Трактаты о запрещенныхъ бракахъ и левиратѣ, какъ мы видѣли, только ближе опредѣляютъ и уясняютъ внутреннюю или принципіальную сторону брака древнихъ Израильтянъ.

необходимо подчиняется вліянію нравственно-религіознаго элемента. Но брачный договоръ предполагаетъ обряды и обычаи при своемъ заключеніи. Поэтому древне-еврейскій бракъ, далѣе, представляетъ явленіе бытовое. Разсмотрѣніе его съ юридической и бытовой стороны составляетъ дальнѣйшую задачу нашего сочиненія.

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

### Заключеніе брака: Обрученіе. Бракосочетаніе.

Ни одинъ народъ, при заключеніи брачнаго союза, не обходится безъ обрядовъ и обычаевъ, благодаря которымъ этотъ союзъ различается отъ внѣбрачной связи и получаетъ санкцію и гарантію со стороны религіи и закона. Брачныя церемоніи имѣли мѣсто и у библейскихъ Евреевъ, но у нихъ онѣ были просты и несложны. Библейскій бракъ въ этомъ отношеніи былъ ни чѣмъ инымъ, какъ брачнымъ союзомъ, понимаемымъ въ естественномъ его смыслѣ: дѣвица уходила изъ отцовскаго дома, чтобы войти въ домъ своего супруга. Этому акту обыкновенно предшествовали самыя простыя церемоніи, которыя, впрочемъ, имѣли характеръ религіозныхъ церемоній. Законъ Моисея не дѣлаетъ никакихъ опредѣленій относительно брачныхъ обрядовъ и обычаевъ. Нигдѣ не предписывая, какъ должно заключать бракъ, законодатель или предполагаетъ это уже извѣстнымъ или предоставляетъ опредѣленіе брачныхъ церемоній будущему времени. Такое отношеніе его къ церемоніямъ, бывшимъ при заключеніи брака, объясняется характеромъ или вѣрнѣе самимъ существомъ этихъ церемоній. Какъ обычаи и нравы вообще, такъ брачные въ частности, представляютъ собой нѣчто такое, что находится въ рѣши-

тельной зависимости отъ желаній и воззрѣній народа и потому современемъ можетъ измѣниться, какъ измѣняются самыя эти желанія и воззрѣнія. Поэтому заниматься опредѣленіемъ брачныхъ церемоній для законодателя было бы дѣломъ по меньшей мѣрѣ рискованнымъ уже въ виду того, что въ такомъ случаѣ малѣйшее уклоненіе при заключеніи брака отъ предписанной закономъ нормы могло бы разсматриваться какъ законное основаніе для объявленія состоявшагося бракосочетанія недѣйствительнымъ. А въ такомъ разѣ и самая супружеская жизнь не имѣла бы подъ собой твердой почвы. Указаній на брачные обряды и обычаи слѣдуетъ искать не въ законѣ Моисея, а скорѣе въ обычномъ правѣ и въ его фактическомъ выраженіи—исторіи. Только со времени Ездры, когда бытовая жизнь народа начала слагаться въ болѣе или менѣе опредѣленныя формы, церемоніи, имѣвшія мѣсто при заключеніи брака, стали значительно осложняться, хотя ни въ кн. Ездры, ни въ преданіи, восходящемъ до Ездры, и нѣтъ опредѣленнаго указанія на этотъ предметъ. Вполнѣ ясныя указанія на эти осложненія брачныхъ обрядовъ и обычаевъ, получившихъ широкое распространеніе задолго до разрушенія второго храма, содержатся въ Мишнѣ и Талмудѣ [1]). Впрочемъ, говоря о несложности и простотѣ церемоній, бывшихъ при заключеніи брака у библейскихъ Евреевъ, мы разумѣемъ эту несложность и простоту только въ относительномъ смыслѣ и именно по сравненію съ брачными церемоніями Евреевъ, жившихъ послѣ плѣна и позже.

Въ вопросѣ о заключеніи брака, прежде всего, обращаетъ на себя вниманіе возрастъ, который считался совершеннолѣтіемъ для вступленія въ бракъ. Въ законѣ нѣтъ никакого указанія на возрастъ, съ какого слѣдуетъ считать человѣка способнымъ къ брачной жизни. Однако навѣрное такой возрастъ былъ опредѣленъ еще во времена библейскія.

[1]) Weill, La femme juive p. 16.



Одно и тоже постановленіе закона не могло одинаково относиться къ малолѣтнему и взрослому. Вѣроятно возрастъ половой зрѣлости опредѣленъ былъ обычаемъ и климатическими условіями страны еще задолго до изданія законодательства Моисеемъ, почему послѣдній и могъ считать себя свободнымъ отъ изданія нарочитаго постановленія на этотъ счетъ. Ранніе браки вообще въ обычаѣ на востокѣ, гдѣ половая зрѣлость наступаетъ скорѣе, чѣмъ въ Европѣ. Въ южныхъ и восточныхъ странахъ оба пола созрѣваютъ настолько рано, что юноши въ возрастѣ отъ 10—12, а дѣвицы отъ 9—11 лѣтъ бываютъ уже способны къ воспроизведенію потомства[1]). Въ нынѣшнемъ Египтѣ бракъ обыкновенно заключается раньше 16 лѣтъ, чаще всего, когда невѣстѣ исполнится 12—13, а иногда и 10 лѣтъ [2]). Въ библейской Палестинѣ браки заключались также очень рано [3]). Считали благоразумнымъ пораньше выдавать замужъ дочерей, чтобы предотвратить ихъ отъ безнравственности [4]). Что касается преданія, то оно различно опредѣляло брачное совершеннолѣтіе [5]). Впрочемъ, по Зельдену [6]), Буксторфу [7]) и др. большинство раввиновъ опредѣляли возрастъ половой зрѣлости 13-ю годами, и 1-мъ днемъ для мужчины и 12-ю годами и 1-мъ днемъ для женщины. Появленіе извѣстныхъ физическихъ признаковъ приблизительно въ это время указываетъ на возмужалость юноши и дѣвицы и опредѣляетъ вступленіе ихъ въ законный возрастъ брачнаго

---

[1]) Кейль, Руковод. къ Библ. Арх. ч. II, стр. 91.

[2]) Лопухинъ, Законод. М. стр. 67.

[3]) Притч. 2, 17; 5, 18.

[4]) Сир. 7, 27; 42, 9.

[5]) Палестинскіе раввины запрещали браки раньше 18, а иногда 16 и даже 20 и 24 л.; напротивъ того, раввины вавилонскіе назначали для вступленія въ бракъ 14 лѣтъ (Hamburger, R. E. W. s. 1014).

[6]) Uxor hebraica, I. II, c. 3, p. 138.

[7]) Synagoge jud. c. 7, p. 143.

совершеннолѣтія [1]). Вообще же преданіе совѣтуетъ не откладывать вступленія въ бракъ на долгое время [2]). Это согласно и съ тѣмъ, что древніе Индійцы выдавали въ замужество своихъ дочерей еще раньше, когда онѣ едва достигали 8-лѣтняго возраста [3]), что въ Персіи дѣвицы выходили замужъ по достиженіи 13 лѣтъ [4]), что у Грековъ совершеннолѣтіемъ для брака дѣвицъ считался приблизительно 14-лѣтній возрастъ (для брака юношей—неизвѣстно), а въ Римѣ совершеннолѣтіе для мужчинъ начиналось съ 14, а для женщинъ съ 12 лѣтъ. У Магометанъ, какъ и въ Китаѣ, дѣвица вступаетъ въ бракъ въ возрастѣ отъ 10—14 лѣтъ [5]).

Далѣе,—въ вопросѣ о заключеніи брака обращаютъ на себя вниманіе права молодыхъ людей на брачный выборъ. Относительно этого предмета законъ Моисея также не содержитъ въ себѣ никакихъ опредѣленій; опять нужно искать ихъ въ обычномъ правѣ. По древнему обычаю выборъ невѣсты производился не самимъ женихомъ, но его родителями, или посланнымъ для этого другомъ дома. Женихи, по словамъ Заальшутца [6]), не рѣшались лично сватать невѣстъ, считая это постыднымъ. Родители, отецъ, или, за неимѣніемъ его, мать,

---

[1]) Ketuboth 39, 100—1 см. Weill, La femme juive, p. 6. Не имѣющіе еще этихъ признаковъ юноши и дѣвицы одинаково считаются несовершеннолѣтними (въ отношеніи къ браку) до 35 лѣтъ, или до тѣхъ поръ, пока не обнаружится, что у нихъ не будетъ внѣшнихъ знаковъ зрѣлаго возраста (Duschak, Mos. talmud. Eher. S. 10).

[2]) „Кто женитъ, учитъ оно, своихъ сыновей и выдаетъ замужъ дочерей вовремя, тотъ получитъ награду“: „и узнаешь, что шатеръ твой въ безопасности, и будешь смотрѣть за домомъ своимъ, и не согрѣшишь“ (Synhedrin 76 см. Hamburger R. E. W. S. 1015. Ср. Іовъ, 5, 24). „Не оскверняй своей дочери блудомъ“—это относили талмудисты къ тому, кто благовременно не выдавалъ своихъ дочерей замужъ (Hamburger, l. c.).

[3]) К. Шмидтъ, Ист. Пед. т. I, стр. 104.

[4]) Швейгеръ-Лерхенфельдъ, „Женщина“, стр. 92—3.

[5]) Унгеръ, Бракъ въ его всемірно истор. разв. стр. 45

[6]) Archäologie der Hebräer. Th. II, cap. 61, § 2.

или оба вмѣстѣ [1]), заботились о томъ, чтобы подыскать невѣсть своимъ сыновьямъ. Такъ, Авраамъ посылаетъ Эліезера отыскать въ Месопотаміи и привести въ Ханаанъ невѣсту для Исаака [2]). Для Измаила беретъ жену его мать [3]). Исаву ставится въ укоръ, что онъ выбираетъ себѣ жену вопреки желанію родителей [4]). Іаковъ выслушиваетъ приказаніе отца взять себѣ невѣсту, угодную родителямъ [5]). Іуда выбираетъ жену для своего сына Ира [6]). Однако, устраивая браки своихъ сыновей, родители сообразовались съ ихъ желаніемъ и выборомъ. Мы видимъ, что юноша иногда и самъ ищетъ для себя дѣвицу. Іаковъ, напр., лично проситъ у Лавана руки его дочери [7]); Исавъ самопроизвольно вводитъ въ домъ родителей ненавистныхъ для нихъ хеттеянокъ [8]). При бракосочетаніи Моисея съ Сепфорой, кажется, не было сторонняго вмѣшательства [9]). Халевъ обѣщаетъ дать свою дочь въ жены тому, кто возьметъ Киріаѳ-Сеѳеръ; здѣсь, очевидно, самый во-

---

[1]) Суд. 14, 2. Но потомъ говорится только объ одномъ отцѣ Самсона (ст. 10).

[2]) Быт. 24, 2 и д. Подъ упомянутымъ здѣсь рабомъ, „старшимъ въ домѣ Авраама, управлявшимъ всѣмъ, что у него было“ не безъ основанія разумѣютъ извѣстнаго Эліезера изъ Дамаска, „распорядителя въ домѣ“ Авраама (15, 2; см. Kurtz, Geschichte des Alt. Bundes, Bd. I, § 67, s. 217). Не приводится имя раба просто потому, что уже упомянуто раньше. Что касается того, что патріархъ поручаетъ такое важное дѣло, какъ бракъ сына, своему рабу, то въ этомъ нѣтъ ничего страннаго; уполномачивая его на это дѣло, Авраамъ въ тоже время сообщаетъ ему свое намѣреніе, чтобы онъ не бралъ жены для его сына изъ язычницъ,—но изъ его родства. Да и Исаакъ не былъ противъ выбора раба (Быт. 24, 67). Нельзя забывать при этомъ и важнаго положенія раба въ домѣ патріарха.

[3]) Быт. 21. 21.

[4]) 26, 35.

[5]) Быт. 28, 1 и д.

[6]) 38, 6.

[7]) 29, 18.

[8]) 26, 34.

[9]) Исх. 2, 21.

енный подвигъ является предложеніемъ со стороны жениха[1]). Это же можно сказать о единоборствѣ Давида съ Голіаѳомъ[2]). Мало того, даже родители иногда дѣлали предложенія по настоянію своихъ сыновей, какъ это знаемъ изъ примѣра Сихема, просившаго своего отца взять ему въ жены Дину, дочь Іакова[3]), и изъ примѣра Самсона, который для того, чтобы жениться на филистимлянкѣ въ Ѳимнаѳѣ, убѣдительно просилъ о томъ отца и мать, говоря: „возьми (отецъ) ее мнѣ, потому что она мнѣ понравилась“ [4]). При всемъ томъ браки, заключенные вопреки воли родителей, были противны обычаю и, какъ извѣстно изъ исторіи Исава, становились для нихъ источникомъ скорби[5]). Въ патріархальное время предложеніе шло со стороны семейства жениха; но впослѣдствіи, въ особенности при различіи положеній, дѣлалось иногда наоборотъ: невѣста предлагалась жениху ея отцомъ. Такъ, Іоѳоръ предложилъ свою дочь Моисею[6]), Халевъ—Гофоніилу[7]) и Саулъ—Давиду[8]). Впрочемъ, во время Исаіи исканіе мужей самими женщинами уже считалось дѣломъ неестественнымъ и неслыханнымъ[9]).

Что сказано нами относительно права юноши на брачный выборъ, тоже, только въ большей степени, слѣдуетъ сказать и о правѣ дѣвицы на выборъ жениха. Законъ не опредѣляетъ, насколько она самостоятельна въ данномъ отношеніи; но по обычному праву израильская дѣвица не была свободна выбирать себѣ мужа, находясь въ этомъ случаѣ въ боль-

---

[1]) I. Нав. 15, 16, 17.
[2]) 1 Цар. 17, 25.
[3]) Быт. 34, 4—8.
[4]) Суд. 14, 1—10.
[5]) Быт. 26, 35; 27, 46.
[6]) Исх. 2, 21.
[7]) I. Нав. 15, 17.
[8]) 1 Цар. 18, 17, 21.
[9]) 4, 1 и д.

шей зависимости отъ родителей, нежели юноша. Если послѣдній не пользовался полною самостоятельностію въ дѣлѣ выбора невѣсты, завися въ этомъ дѣлѣ отъ воли отца и отчасти матери, то право дѣвицы на брачный выборъ, кромѣ того, подлежало ограниченію еще и со стороны братьевъ и въ особенности старшаго брата, хотя это ограниченіе имѣло для нея не столько вредныя, сколько благія послѣдствія. Ибо согласіе брата на бракъ родной сестры требовалось, между прочимъ, для того, чтобы оградить ея права, въ случаѣ еслибы она была дочерью нелюбимою отцомъ и матерью [1]. Замѣчательно, что въ эпоху патріархальную главное значеніе въ устроеніи замужества дѣвицы принадлежало не столько отцу, сколько матери и братьямъ. Такъ, Лаванъ, братъ Ревекки, и его мать вступаютъ въ переговоры съ Эліезеромъ по поводу брака Ревекки [2], между тѣмъ какъ Ваѳуилъ, ея отецъ, не принимаетъ въ этомъ замѣтнаго участія [3]; Іаковъ совѣтуется съ своими сыновьями о выдачѣ въ замужество Дины [4], и братья ея Симеонъ и Левій считаютъ себя обязанными кровавымъ образомъ отмстить обольстителю своей сестры [5] вмѣсто того, чтобы дать согласіе на желанный имъ бракъ. Впослѣдствіи, съ большимъ развитіемъ культуры, когда пастушеская жизнь начала мало по малу уступать мѣсто жизни осѣдлой и земледѣльческой, мать и братья, отъ которыхъ по преимуществу дѣвица доселѣ зависѣла въ выборѣ себѣ жениха, все болѣе и болѣе

---

[1]) Iahn, Bibl. Archäologie, s. 242. Cp. Allioli, Politische, häuslische und religiose Altertümer der Hebräer, Abschn. II, Kp. 1, § 109, s. 61.

[2]) Быт. 24, 29, 53, 55.

[3]) ст. 50. Но отсутствіе имени Ваѳуила въ главныхъ моментахъ этого дѣла I. Флавіемъ объясняется иначе. По его свидѣтельству, Ревекка заявляла Эліезеру, что отца ея уже не было въ живыхъ; однако же свидѣтельство это ясно противорѣчитъ библейскому тексту (24, 50).

[4]) Быт. 34, 5.

[5]) Быт. 34, 25, 26, 31. Гнѣвъ братьевъ Дины, вызванный обезчещеніемъ ея со стороны Сихема, извиняется древневосточнымъ обычаемъ кровавой мести. Еще въ настоящее время у Арабовъ обольщеніе дѣвицы наказывается

стали отступать въ этомъ отношеніи на задній планѣ, предоставляя свое мѣсто власти отца-хозяина. И чѣмъ болѣе еврейскій народъ дѣлался осѣдлымъ и земледѣльческимъ, чѣмъ тверже и прочнѣе становилась родовая земельная собственность, тѣмъ болѣе усиливалась и отцовская власть. Безъ очевиднаго согласія отца теперь уже не можетъ состояться бракосочетаніе дочери. Законъ Моисеевъ постановляетъ, что кто обольститъ необрученную дѣвицу, долженъ жениться на ней; но предполагаетъ при этомъ возможность несогласія отца на этотъ бракъ [1]). Далѣе,—тогда какъ Іаковъ совѣщается съ сыновьями относительно замужества своей дочери,—Давидъ уже имѣетъ право по собственному произволу распоряжаться судьбой своихъ дѣтей [2]). Въ П. Пѣсней идеальная возлюбленная говоритъ, что она поступила вопреки желанію своихъ братьевъ: „сыновья матери моей разгнѣвались на меня, поставили меня стеречь виноградники,—моего собственнаго виноградника я не стерегла“ [3]). Рагуилъ отдаетъ Товіи руку своей дочери, не спрашивая согласія на это жены и самой дочери [4]). І. Флавій разсказываетъ объ Агриппѣ, что имъ самимъ обручены были двѣ его дочери, изъ которыхъ одной было 10 лѣтъ, а другой всего 6 лѣтъ [5]).

Но хотя израильская дѣвица была несамостоятельна въ выборѣ мужа и зависѣла въ этомъ отношеніи отъ родныхъ, однако власть ихъ не была безгранична. Въ доказательство

---

смертію. (См. Zschokke, Bibl. Frauen, s. 128). Іудиеь въ молитвѣ къ Богу восхваляетъ справедливую ревность Симеона объ отмщеніи за оскорбленіе дѣвической чести сестры (9, 2, 3). Если же Іаковъ даже на смертномъ одрѣ проклинаетъ „гнѣвъ“ своихъ сыновей, то онъ разумѣетъ собственно лукавый и жестокій образъ дѣйствій ихъ, злоупотребленіе ими символомъ завѣта (обрѣзаніемъ) въ качествѣ средства для мести и т. д.

[1]) Исх. 22, 16, 17.

[2]) 2 Цар. 13, 13.

[3]) 1, 5.

[4]) 7, 10—17.

[5]) Ant. XIX, 9, 1.

этого можно сослаться на исторію сватовства Ревекки. Родные невѣсты, не смотря на богатые подарки имъ отъ свата и вообще на очевидную выгоду выдать дѣвицу за состоятельнаго человѣка, не рѣшились самостоятельно распоряжаться ея судьбой, но сочли нужнымъ узнать желаніе самой невѣсты. Они сказали: „призовемъ дѣвицу и спросимъ, что она скажетъ. И призвали Ревекку и сказали ей: „пойдешь ли съ этимъ человѣкомъ? Она сказала: пойду" [1]). Правда, желаніе дѣвицы испрашивается уже послѣ того, какъ ея родными принято было предложеніе Элiезера [2]); но едва ли можно допустить, чтобы они дали свое слово на бракъ Ревекки, безъ предварительнаго согласія на то самой невѣсты, потому что рабъ еще раньше у источника сообщаетъ ей о цѣли своего прибытія [3]). Весьма важно въ данномъ случаѣ сомнѣніе, высказанное Элiезеромъ и принятое во вниманіе Авраамомъ: „можетъ быть, не захочетъ женщина идти со мною" [4]), вслѣдствіе чего, очевидно, не будетъ имѣть значенія и согласіе самихъ родителей. Нельзя не указать здѣсь и на примѣръ Саула, который, согласившись на бракъ своей дочери Мелхолы съ Давидомъ, съ удовольствіемъ обращаетъ вниманіе на то, что она его „полюбила" [5]).

Итакъ, право молодыхъ людей на свободный выборъ было ограничено родительскою властію, хотя и не безусловно. Обыкновенно родители по собственному усмотрѣнію устраивали браки дѣтей, руководствуясь однакожъ желаніемъ своихъ сыновей и дочерей. Вмѣшательство родителей объясняется, съ одной стороны, глубокимъ уваженіемъ Израильтянъ, какъ и вообще народовъ древняго востока, къ власти родителей, въ особенности же отца, съ другой—замкнутостію восточной жен-

---

[1]) Быт. 24, 57—8.
[2]) Ст. 50, 51.
[3]) Ст. 48.
[4]) 24, 5, 8, 39.
[5]) 1 Цар. 18, 20.

щины, въ силу которой женихъ и невѣста до самаго брака не могли знать другъ друга, между тѣмъ какъ родителямъ ихъ извѣстны индивидуальныя особенности сыновей и дочерей, представляющія необходимое условіе для удачнаго выбора [1]). Снисхожденіе же родителей къ наклонности и желанію дѣтей объясняется не меньшимъ уваженіемъ Евреевъ къ браку, какъ нравственному союзу, основанному на внутренней свободной любви между супругами. Проникнутый такимъ уваженіемъ къ брачному союзу, Премудрый высказываетъ сужденіе: „домъ и имѣніе—наслѣдство отъ родителей, а разумная жена отъ Господа“ [2]). Даже нѣкоторые изъ такихъ ученыхъ, которые настаиваютъ на существованіи у Израильтянъ купли женъ [3]), принуждены сознаться, что „было бы ошибкою думать, будто заключеніе израильскаго брака являлось исключительнымъ дѣломъ произвола со стороны родителей обручающихся“. Въ предоставленіи права израильскимъ юношамъ и дѣвицамъ на брачный выборъ, подтвержденный согласіемъ родителей, они усматриваютъ воздѣйствіе „здоровыхъ обычаевъ номадовъ“ [4]).

При выборѣ жены, кромѣ разсмотрѣнныхъ нами въ своемъ мѣстѣ брачныхъ запрещеній (смѣшанные браки, браки съ близкими родственниками и др.), другихъ ограниченій не полагалось, такъ-какъ значительной разницы въ состояніяхъ или образованіи, вслѣдствіе которой обыкновенно бываютъ неравные браки, не существовало [5]).

Въ кодексѣ древнееврейскаго преданія находимъ довольно серьезные совѣты касательно брачнаго выбора, отвѣчающіе нравственному достоинству брака. Внутреннее свободное рас-

---

[1]) Allioli, Polit. häusl. ud relig. Altertümer der Hebräer, Abschn. II, Kp. I, § 109.

[2]) Притч. 19, 14.

[3]) Напр Stade, Geschichte Volkes Israel, Bd. I, s. 382—3.

[4]) Ср. Быт. 29. Исх. 2, 16.

[5]) Michaelis, Mos. R. Th. II, § 99.

положеніе, которое полагаетъ основу доброй семейной жизни,—вотъ что, по Талмуду, должно служить единственнымъ мотивомъ, опредѣляющимъ брачный выборъ [1]). Это находится въ согласіи съ словами I. Флавія [2]): „союзъ мужа съ женою, въ который они вступаютъ по склонности... нашъ законъ похваляетъ". „Кто, учитъ р. Акиба, заключаетъ бракъ съ личностію недостойною, тотъ нарушаетъ слѣдующія пять заповѣдей: 1) не мсти себѣ [3]); 2) не носи въ себѣ грѣха [4]); 3) не враждуй на брата въ сердцѣ своемъ [5]); 4) люби ближняго своего, какъ самого себя [6]); 5) братъ твой пусть живётъ съ тобою [7]),—хотя бы, заключаетъ раввинъ, вслѣдствіе несходства въ вашихъ характерахъ, произошла и ссора, ускоряющая смерть" [8]). Различается четыре класса людей въ отношеніи къ брачному выбору: одни, очень многіе, женятся по чувственной страсти, другіе—ради денегъ, третьи—изъ-за почестей, а четвертые вступаютъ въ бракъ по чистому побужденію—исполнить волю Божію. Заключающій бракъ по страсти производитъ неблагонравное потомство,—ради денегъ—впадаетъ въ нищету,—изъ соображеній чести—не долго будетъ пользоваться ею,—по чистому побужденію—будетъ имѣть хорошихъ дѣтей [9]). Вообще же талмудисты совѣтовали брать жену изъ такой семьи, въ которой не было запрещенныхъ браковъ [10]), и принимать во вниманіе свойства характера братьевъ невѣсты [11]). Рекомендовалось не жениться въ семействахъ, въ которыхъ рождаются дѣти,

---

1) Saalschutz, Mos. R. Th. II, s. 730. Not.
2) Ant. II, 24.
3) Kiddusch. см. Hamburger, R. E. W., s. 1028.
4) Ср. Лев. 19, 8.
5) ст. 17.
6) ст. 18.
7) 25, 36.
8) Hamburger, l. c.
9) Hamburger, s. 129.
10) Baba bathra 78 ibid.
11) Ketuboth III, см. Zschokke, Weib in alt. T. s. 72.

одержимыя проказой, заразой, эпилепсіей и т. п. болѣзнями, въ предположеніи, что эти болѣзни наслѣдственны. Въ період книжничества особенно цѣнились женихи книжные [1]); поэтому священническія семейства имѣли обыкновеніе вступать въ браки между собою. Такимъ образомъ древніе Евреи въ своемъ брачномъ обычаѣ не уступали даже Грекамъ, которые, какъ мы имѣли случай замѣтить, сыновьямъ давали свободу въ выборѣ жены, хотя иногда и ограничивали этусвободу волею родителей, что извѣстно, напр., объ Ахиллесѣ, который предоставилъ своему отцу Пелею право выбрать ему жену между тремя дочерьми Агамемнона, дочерей же, наоборотъ, ставили въ полную зависимость въ отношеніи къ браку отъ родныхъ [2]). Что касается Римлянъ, то, какъ намъ извѣстно, у нихъ не только дочери, но и сыновья и даже внуки въ брачныхъ дѣлахъ безусловно подчинялись отцовской власти, которая, впрочемъ, со времени имперіи была ослаблена. Согласіе отца семейства на бракъ давалось въ формѣ повелѣнія, отличавшагося отъ простого соизволенія [3]). Магометане, унаслѣдовавшіе преданія древнихъ Арабовъ, выдаютъ своихъ несовершеннолѣтнихъ дочерей, безъ согласія послѣднихъ; при чемъ онѣ не видятъ своихъ мужей до самаго брака. Совершеннолѣтнія же дочери у Арабовъ не могутъ быть принуждены къ браку, а сами выбираютъ мужей [4]).

Послѣ выбора невѣсты слѣдовало самое заключеніе брака, которое представляло въ своемъ совершеніи собственно два

---

[1]) Кто выдаетъ свою дочь за книжника, тотъ, по Талмуду, вступаетъ въ свойство съ самимъ божествомъ (Ketuboth, III. Zschokke, l. c.). Бракъ между дочерью законника и идіотомъ не можетъ быть счастливъ (Kiddusch. 70 idid.). Въ отношеніи къ браку дѣвицы съ неграмотнымъ существовала поговорка: „что будетъ изъ благородной вѣтви виноградной лозы, привитой къ суку терноваго куста"?! (Hamburger, s. 1028).

[2]) Mayer, Rechte Israelit. Ath. ud. Rom, s. 299.

[3]) Ibid.

[4]) Унгеръ, Бракъ въ его всемірно-истор. развитіи, стр. 45.

послѣдовательныхъ и весьма различныхъ между собой акта: 1) обрученіе и 2) бракосочетаніе.

Опредѣленій относительно обрученія (ארש) не находимъ въ законѣ. Нѣкоторыя указанія на него встрѣчаемъ только въ общемъ древнемъ правѣ. Насколько можно судить по фактамъ этого права, совершеніе обрученія въ древнѣйшее время носило на себѣ печать истинно патріархальной простоты, чуждой всякихъ формальностей. Полная такой простоты картина обрученія Исаака съ Ревеккой служитъ типическимъ выраженіемъ порядка совершенія обрученія въ библейскую пору израильской исторіи. Вотъ эта картина. По порученію Авраама, Эліезеръ съ богатыми дарами отправился въ далекую страну искать жену для Исаака. У одного колодца встрѣчаетъ онъ между женщинами „дѣвицу прекрасную видомъ, дѣву, которой не позналъ мужъ“. Онъ невольно обратилъ на нее вниманіе, попросилъ у нея напиться воды и, когда та оказалась настолько услужливой, что не только напоила его самого, но и начерпала воды для его верблюдовъ, то послѣ этого онъ уже не могъ выпустить её изъ виду. Тутъ же подаривъ ей золотую серьгу, вѣсомъ полсикля, и два запястья на руки въ десять сиклей золота, онъ разспросилъ, чья она дочь, и есть ли у нихъ мѣсто для ночлега и, получивъ отъ удивленной и обрадованной его подарками дѣвушки отвѣтъ, что „у нихъ много соломы и корму, и есть мѣсто для ночлега“, отправился въ домъ отца ея и здѣсь сейчасъ-же высказалъ свое желаніе. Родители и братъ дѣвицы, видя серьезность порученія раба, а равно и богатство его господина, ничего не жалѣвшаго для своего любимаго сына, согласились на бракъ; спросили Ревекку, согласна ли она? и когда та выразила свое полное согласіе и снова получила въ подарокъ золотыя и серебрянныя вещи и одежды,—обручальный актъ былъ заключенъ. Родители и братъ невѣсты также получили подарки, причемъ хотѣли было подержать у себя въ домѣ Ревекку „дней хотя десять“, но такъ какъ рабу нельзя

было медлить [1]), то они, распростившись съ дѣвицею, съ благословеніемъ отпустили её съ Эліезеромъ, кормилицей и нѣсколькими служанками въ далёкій путь [2]). Судя по этой картинѣ, можно составить себѣ представленіе о характерѣ и порядкѣ совершенія обрученія. Оно состояло въ томъ, что невѣста принимала предложеніе, сдѣланное ей другомъ жениха или законнымъ представителемъ отъ имени жениха; родители и братъ соглашались на бракъ дѣвицы, и женихъ подносилъ невѣстѣ сговорный даръ и ея родителямъ и брату—подарки. Еще у колодца Эліезеръ даритъ Ревеккѣ серьгу и два запястья, частію чтобы заслужить ея расположеніе, частію въ благодарность за ея услугу, потомъ, переговоривъ съ родителями и братомъ и получивъ ихъ согласіе, онъ отъ имени Исаака приноситъ невѣстѣ уже формальные и болѣе цѣнные подарки, а менѣе цѣнные даетъ матери и брату невѣсты. Подарки эти носили различныя названія: тѣ, которые давались невѣстѣ, назывались מֹהַר—*вѣно*, а предлагаемые родственникамъ מִגְדָּנֹה [3]), соб. подарокъ. Сихемъ, хотѣвшій жениться на дочери Іакова, говоритъ: „назначьте самое богатое вѣно (מֹהַר) и дары (מִגְדָּנֹה=מַתָּן)“, т. е. брачный даръ невѣстѣ и подарки ея родственникамъ. Послѣдніе имѣли второстепенное значеніе. Большее значеніе имѣло вѣно или mohar. Мнѣнія изслѣдователей расходятся относительно значенія mohar [4]):

---

[1]) Онъ торопился въ обратный путь, зная, какъ Авраамъ считалъ дни его отсутствія и ожидалъ извѣстій объ успѣхѣ исполненія даннаго ему порученія; самый успѣхъ его дѣла не позволялъ ему медлить.

[2]) Быт. 24, 1—61.

[3]) Ст. 53.

[4]) Существуетъ нѣсколько этимологическихъ объясненій слова מהר. Тѣ, которые видятъ въ этомъ словѣ „покупную сумму“ (Михаэлисъ, Mos. Recht, Th. II. § 85, 89; Винеръ, Bibl. R. W. S. 296—7; Алліоли, Polit. hausl. ud. relig. Altertümer der hebräer, Abschn. I, Kp. 1, § 106—7, S. 60; Майеръ, Recht. Israelit, Ath. ud. Rom., S. 325—7; Янъ, Bibl. Archäologie, s. 247, 250; Штаде, Geschichte Volkes Israel, Bd. I, s. 381—2), отожествляютъ глаголъ מהר (Исх. 22, 15) съ встрѣчающеюся въ формѣ מחיר основою מהר, которую, для

одни полагаютъ, что это цѣна, уплачиваемая отцу за продажу его дочери; другіе, напротивъ, видятъ въ немъ въ собственномъ смыслѣ подарокъ отъ жениха невѣстѣ. Въ виду того, что то или другое рѣшеніе этого вопроса можетъ бросить совершенно иной свѣтъ на общій характеръ и форму заключенія обрученія въ еврейскомъ народѣ, считаемъ необходимымъ остановиться на разсмотрѣніи спорнаго вопроса.

---

того, чтобы усилить значеніе покупать, въ свою очередь сопоставляютъ съ глаголомъ מכר—продавать. Но такое объясненіе слова mohar неосновательно уже потому, что מחיר, въ формѣ котораго случается מהר, имѣетъ главное значеніе мѣны, замѣны, а не купли. Въ такомъ случаѣ mohar будетъ скорѣе подаркомъ, имѣвшимъ мѣсто при „мѣнѣ“ брачныхъ обѣщаній, и слѣд. значеніе купчей цѣны здѣсь теряется. Употребительное въ древности выраженіе въ значеніи купить, покупать מקנת כסת קנה во время Авраама означало слугъ, пріобрѣтенныхъ за деньги (Быт. 17, 23). Въ Ос. 3, 2, гдѣ говорится о куплѣ „блудницы, прелюбодѣйствующей отъ мужа“, на каковое мѣсто ссылаются въ доказательство существованія у Евреевъ купли женъ, употребленъ глаголъ כרה совершенно другого корня по сравненію съ מהר. Однако „обрученіе“ нигдѣ непоставляется въ связь съ этими словами, равно какъ не связывается оно и съ מהר; слѣдовательно, оно не соединяется ни съ однимъ словомъ, навѣрное или только предположительно означающимъ покупать. Далѣе,—Заальшутцъ (Mos. R. s. 736 Archäologie Hebräer, Th. II, кр. 61, § 5) производитъ mohar отъ глагола מהר—спѣшить, торопиться (Быт. 18, 6); потому оно будетъ значить подарокъ съ побочнымъ понятіемъ поспѣшнаго поднесенія его, потому что, по замѣчанію изслѣдователя, существовалъ обычай подносить подарки непосредственно послѣ полученнаго обѣщанія, какъ это открывается изъ примѣра Эліезера, который сейчасъ же, по полученіи согласія, прежде чѣмъ сѣсть за столъ, взялъ подарки и поднесъ (Быт. 24, 53; слич. 52 ст.). Когда невѣста изъявила согласіе на бракъ, то, по словамъ Заальшутца, законы вѣжливости и любви, а равно и обычай, не могли простить жениху, если онъ, хотя одно мгновеніе, медлилъ засвидѣтельствовать полную взаимность поднесеніемъ своей невѣстѣ брачнаго подарка. Нельзя не видѣть, что такое толкованіе разбираемаго слова отзывается нѣкоторою искусственностію. Едва ли также можно согласиться съ Штуббе (Ehe im alt. T. S. 20), который, сопоставляя mohar съ מחר—завтра, утро (заутро), понимаетъ его въ смыслѣ нѣмецкаго Morgengabe, т. е. утренняго дара, о которомъ Тацитъ говоритъ: dotem non uxor marito, sed uxori maritus offert (De moribus Germanorum, ср. 18). Если у другихъ народовъ было въ обычаѣ давать подарокъ юной женѣ въ первое утро послѣ бракосочетанія, то нельзя доказать существованія этого обычая у Евреевъ. Еще менѣе вѣроятно предполо-

Изслѣдователи, выходя изъ своего представленія о mohar, какъ о покупной суммѣ, за которую женихъ пріобрѣталъ отъ отца дочь—невѣсту, дѣлаютъ общее заключеніе, что у Евреевъ существовала купля женъ. Каждый израильтянинъ, по ихъ мнѣнію, долженъ былъ купить себѣ жену у ея родителей или родственниковъ. Въ подтвержденіе своего мнѣнія они ссылаются на примѣры другихъ народовъ древности и нѣкоторые библейскіе факты, указывающіе будто бы на существованіе у Евреевъ обычая купли женъ. Такъ указываютъ на примѣры Римлянъ, заключавшихъ иногда бракъ по формѣ coemtio, Арабовъ, Сирійцевъ, древнихъ Германцевъ [1]), которые платили за женъ деньги соотвѣтственно ихъ красотѣ, молодости и способности къ дѣторожденію [2]). Въ особенности распространенъ былъ обычай купли женъ у Вавилонянъ, ежегодно продавав-

---

женіе Заальшутца (Archäologie Hebräer, Th. II, кр. 61, § 6), будтобы mohar подносился отцу невѣсты въ качествѣ „утренняго дара", которымъ новобрачный на другой день послѣ заключенія брака выражалъ своему тестю признательность и тѣмъ констатировалъ дѣвственность молодой жены, что могло имѣть важное значеніе для будущаго. Не говоря уже о томъ, что довольно странно предлагать два совершенно различныхъ объясненія касательно одного и того же предмета, какъ это дѣлаетъ Заальшутцъ въ отношеніи къ разсматриваемому слову (mohar есть подарокъ невѣстѣ съ побочнымъ понятіемъ поспѣшнаго подношенія ей и въ тоже время—утренній даръ тестю), предположеніе это не основательно уже потому, что mohar подносился женихомъ не тестю, а самой невѣстѣ. Наконецъ, по Кейлю (Руковод къ Библ. Арх. ч. II, стр. 85) и Цшокку (Weib im alt. T. S. 57), mohar (подобно арабск. mahr, означающему: dos vel donum sponsalium, quod futurae uxore promittitur, отъ основы mahara, scripsit dotem donumve sponsale mulieri, и сирійск. mohr, dotem dedit) значитъ „подарокъ невѣстѣ", который женихъ, послѣ полученнаго согласія, давалъ своей избранницѣ, а не родителямъ или родственникамъ, равно какъ глаголъ מהר имѣетъ значеніе „давать подарокъ невѣстѣ", а съ вин. лица „пріобрѣтать чрезъ даръ невѣсту". Послѣднее объясненіе наиболѣе вѣрное, такъ какъ во всѣхъ 3 мѣстахъ (Быт. 34, 12. Исх. 22, 16, 17. 1 Ц. 18, 25), въ которыхъ встрѣчается mohar, оно не имѣетъ иного значенія.

[1]) Тацитъ, Germ. кр. 18.

[2]) Michaelis, Mos. R. Th. II, § 85. Winer, R. W. s. 296. Zschokke Weib. in alt. T., s. 57.

шихъ дѣвушекъ на торговомъ рынкѣ [1]). Но если у языческихъ народовъ и было въ обычаѣ покупать женъ, то изъ этого еще нельзя заключать, что и у Евреевъ непремѣнно было тоже. У большей части древнихъ язычниковъ обычай купли женъ обусловливался ихъ взглядомъ на женщину, какъ на существо неравное по происхожденію и правамъ съ мужчиной и потому обязанное находиться въ постоянной зависимости отъ него. Кромѣ того, причина такого обычая коренилась—что весьма вѣроятно—въ недостаткѣ у этихъ народовъ женщинъ, при практиковавшейся у нихъ въ широкихъ размѣрахъ полигаміи, тѣмъ болѣе, что женщины во время войны обыкновенно захватывались въ плѣнъ, а корыстолюбіе отцовъ побуждало заботиться о томъ, чтобы извлечь какъ можно больше выгоды изъ замужества своихъ дочерей. Но ни мрачнаго воззрѣнія на женщину, ни меньшаго сравнительно съ мужчинами числа женщинъ нельзя признать вѣрнымъ по отношенію къ народу избранному. Исторія Евреевъ нисколько не уполномочиваетъ насъ къ признанію ни того, ни другого [2]).

Въ доказательство существованія у Израильтянъ купли женъ изслѣдователи ссылаются, далѣе, на нѣкоторые библейскіе факты, дающіе поводъ къ такому предположенію. 1) Дочери Лавана жалуются на то, что отецъ продалъ ихъ, воспользовавшись 14-ти лѣтнею работою за нихъ Іакова [3]); 2) Сихемъ предлагаетъ отцу и братьямъ любимой имъ дѣвушки самое большое вѣно (מוהר) и дары (מתן), лишь бы они отдали её за него [4]); Саулъ требуетъ за свою дочь Мелхолу, вмѣсто уплаты mohar, сто краеобрѣзаній филистимскихъ [5]); Осія платитъ за свою жену „15 сребренниковъ, хомеръ ячменя и пол-

[1]) Геродотъ 1. 196. Страб. 745.

[2]) Купля не имѣетъ ничего общаго съ свободными женщинами Евреевъ.

[3]) Быт. 31, 15, 16.

[4]) 34, 12.

[5]) 1 Ц. 18. 25.

хомера-ячменя“ [1]). Законодатель издалъ постановленіе, по которому лицо, лишившее дѣвицу невинности, не только обязано было взять её замужъ, если этого хотѣлъ отецъ, но и заплатить еще послѣднему *покупную сумму денегъ*, причемъ точно опредѣляетъ эту сумму *въ 50 сиклей серебра* [2]).—Но, какъ замѣчаетъ Заальшутцъ [3]), „всё это не трудно опровергнуть“.

Прежде всего касательно жалобы дочерей Лавана: „не за чужихъ ли онъ насъ почитаетъ? ибо онъ продалъ насъ“, нужно сказать, что она не можетъ служить подтвержденіемъ мнѣнія о существованіи у Евреевъ обычая купли женъ. Напротивъ, жалоба эта показываетъ, что Лаванъ, продавая своихъ дочерей, поступаетъ съ ними не какъ съ своими дочерьми, но какъ бы съ чужими (т. е. съ служанками), которыхъ однихъ только было въ обычаѣ—и то въ крайнемъ случаѣ—продавать мужьямъ; коль скоро же онъ поступилъ съ ними такимъ образомъ, долженъ отдать имъ купчую цѣну въ приданное [4]). Изъ жалобы дочерей Лавана видно, что послѣдній руководился при этомъ не обычаемъ [5]), а низкою страстью корыстолюбія, злоупотребивъ любовью жениха для своей пользы. Изъ разсматриваемаго мѣста кн. Бытія даже Михаэлисъ [6]) принужденъ вывести заключеніе, что не всѣ жены покупались и что у Евреевъ существовалъ и другой родъ замужества помимо продажи.

Исторія сватовства Сихема и бракосочетанія Давида съ Мелхолой также не идетъ для доказательства купли женъ, какъ еврейскаго обычая, потому что здѣсь говорится не о по-

---

[1]) 3, 1, 2.

[2]) Исх. 22, 16, 17. Втор. 22, 28—9.

[3]) Mos. R. Th. II, s. 733.

[4]) Hengstenberg, Geschichte Reiches Gottes unter Alten Bunde, Period. I, s. 213.

[5]) Извѣстно, что Ревекка отдана была Исааку Ваѳуиломъ безъ покупной платы (Быт. 24).

[6]) Mos. R. Th. II, § 86.

купной цѣнѣ, а объ обычныхъ подаркахъ невѣстѣ и родственникамъ. Что это такъ, ясно видно изъ сопоставленія этихъ извѣстій съ повѣствованіемъ объ обрученіи Исаака съ Ревеккой, гдѣ Эліезеръ, послѣ полученнаго обѣщанія, даетъ Ревеккѣ, какъ невѣстѣ, подарки, состоявшіе преимущественно изъ одежды и украшеній, вмѣстѣ съ подарками ея роднымъ (מגדנה=מהן) [1]); при этомъ отецъ невѣсты не получаетъ подарка, а это, быть можетъ, имѣло тотъ смыслъ, что его согласія на бракъ не должно считать купленнымъ за деньги [2]). Но исторія Сихема и Давида не подтверждаетъ мнѣнія изслѣдователей о mohar, какъ покупной цѣнѣ, и помимо своего отношенія къ разсказу объ обрученіи Исаака. Въ самомъ дѣлѣ,— сватовство Сихема исключительное, такъ какъ онъ богатыми подарками хотѣлъ, между прочимъ, загладить безчестіе, нанесенное имъ Динѣ [3]). А исторія Давида показываетъ, какъ мало отожествлялось вѣно съ покупною цѣной, и что женихъ могъ думать о немъ и тамъ, гдѣ не могло быть и рѣчи о продажѣ дочери. Саулъ обѣщалъ выдать свою дочь за побѣдителя Голіаѳа [4]); но она противозаконно выдана была за другого [5]). Вмѣсто нея царь предложилъ Давиду меньшую свою дочь [6]). Давидъ сомнѣвается въ предложеніи Саула, ссылаясь на свою бѣдность [7]). Что Давидъ этимъ хотѣлъ показать не иное что, какъ невозможность представить царственной невѣстѣ достаточный свадебный подарокъ,—это очевидно изъ отвѣта Саула, который прощаетъ ему mohar и вмѣсто этого требуетъ отъ него извѣстнаго геройскаго подвига [8]).

Несостоятельно и указаніе изслѣдователей на пророка

---

[1]) Быт. 24, 53.

[2]) Saalschutz, Archäologie der Hebräer, Th. II, Kp. 61, § 4.

[3]) Быт. 34, 2, 7, 11—13.

[4]) 1 Цар. 17, 25.

[5]) 18, 19.

[6]) Ст. 21.

[7]) Ст. 23.

[8]) Ст. 25

Осію, который, по божественному повелѣнію, покупаетъ себѣ жену за опредѣленную цѣну. Ибо здѣсь, во—первыхъ, говорится о блудницѣ, прелюбодѣйствовавшей отъ мужа, — вслѣдствіе чего въ данномъ случаѣ не могло и быть брака [1]); во—вторыхъ, деньги отдаются въ руки ей, а не ея отцу, и тѣмъ самымъ перестаютъ быть покупною цѣною въ собственномъ смыслѣ; въ третьихъ, сумма передается ей, какъ наемная плата за сожительство съ однимъ и тѣмъ же мужемъ въ теченіе опредѣленнаго времени. Наконецъ, это совершенно единственное мѣсто недостаточно для заключенія, что будто-бы у Израильтянъ существовалъ обычай купли женъ. Единственный случай продажи (מכר) имѣлъ мѣсто, когда отецъ продавалъ свою дочь въ рабыни-наложницы [2]). Даже у позднѣйшихъ книжниковъ, у которыхъ передача денегъ или другой цѣнности служила одною изъ формъ обрученія, не было рѣчи о куплѣ жены, и подарокъ передавался самой невѣстѣ [3]).

Что касается, наконецъ, мѣстъ Исх. 22, 16, 17 и Втор. 22, 28—9, гдѣ говорится о суммѣ денегъ, которую обольсти-

---

[1]) Ос. 3, 1, 2. Толкователи (см. у Zschokke Bibl. Frauen, s. 291) не согласны между собой въ пониманіи факта сожительства Осіи съ блудницей. Халдейскій переводъ, оригеновская школа, нѣкоторые раввины (напр. Кимхи) настаиваютъ на чисто визіонерномъ, внутреннемъ характерѣ этого событія. Большинство новыхъ протестантскихъ экзегетовъ понимаютъ его въ смыслѣ параболы или аллегоріи. Наконецъ, церковные писатели видятъ въ сожительствѣ пророка съ блудницей дѣйствительный, историческій фактъ. Такъ Ѳеодоритъ (In Os. cp. I) удивляется смѣлости тѣхъ, которые утверждаютъ, будто этого факта въ дѣйствительности не было. Бл. Августинъ (Contr. Faust. l. 22, cp. 80 и de doct. christ. l. 3. cp. 12) защищаетъ историческій характеръ событія слѣдующ. образомъ. Quid adversum est clementiae veritatis? quid inimicum fidei christianae? si meretrix relicta fornicatione in castum conjugem commutetur. Послѣднему взгляду должно дать предпочтеніе; на это уполномочиваетъ насъ простой объективный смыслъ священ. разсказа и то обстоятельство, что символическими дѣйствіями пророки пользовались какъ однимъ изъ важныхъ способовъ для выполненія своего призванія.

[2]) Исх. 21, 7.

[3]) Saalschutz, Mos. R. Th. II, s. 736.

тель, по закону, долженъ уплатить отцу изнасилованной дочери, то и здѣсь не говорится о покупной цѣнѣ. Первое изъ этихъ мѣстъ читается такъ: „если обольститъ кто дѣвицу необрученную и преспитъ съ нею, пусть дастъ ей вѣно (מהר), (и возьметъ её) себѣ въ жену. А если отецъ не согласится выдать её за него; пусть заплатитъ (отцу) „столько“ серебра, сколько „полагается“ на вѣно дѣвицамъ (במוהר הבתולת)“. Итакъ, въ первомъ случаѣ обольститель долженъ былъ пріобрѣсть дѣвицу въ жены чрезъ уплату суммы, соотвѣтствующей цѣнѣ обычнаго подарка невѣстѣ, при исканіи ея руки; въ послѣднемъ же онъ обязанъ былъ заплатить отцу соблазнённой извѣстное количество денегъ, сообразно достоинству брачнаго подарка, но не какъ плату за дочь, которой онъ не получалъ въ жены, а въ качествѣ штрафа за причиненный отцу позоръ. Что въ этомъ случаѣ деньги платились отцу, это видно изъ второго указаннаго намъ мѣста, которое читается такъ: „если кто-нибудь встрѣтится съ дѣвицею необрученною, и схватитъ её, и ляжетъ съ нею, и застанутъ ихъ: то лежавшій съ нею долженъ дать отцу отроковицы пятьдесятъ (сиклей) серебра, а она пусть будетъ его женою, потому—что онъ опорочилъ её; во всю жизнь свою онъ не можетъ развестись съ нею“. И здѣсь опять таки говорится не о покупной цѣнѣ, за которую соблазнитель пріобрѣталъ отъ отца дочь себѣ въ жены, а о пени за нанесенное отцу безчестіе.

Въ противоположность разсмотрѣннымъ библейскимъ фактамъ есть многіе примѣры, „которые, какъ замѣчаетъ Заальшутцъ [1]), исключаютъ всякую мысль о куплѣ женъ. Исторія Ревекки, дочери Халева (І. Нав. 15, 15 и д.), Мелхолы (1 цар. 18, 25) и др., показываетъ, что для законности брака передача суммы денегъ или иной цѣнности была не необходима. Да и вообще, продолжаетъ онъ, нѣтъ такого примѣра, который указывалъ бы на куплю женъ, какъ на нормальное явле-

[1]) Mos. Recht, Th. II, s. 732.

ніе". Mohar, какъ видно изъ библ. фактовъ, предназначался и давался въ собственность самой невѣстѣ, которая потомъ съ нимъ входила и въ домъ своего мужа. Но можно ли сказать, что невѣста была покупаема, когда-то, что давалъ женихъ, было подаркомъ собственно ей? Это было бы такъ же ошибочно, какъ было бы ошибкою говорить о куплѣ мужей современными женщинами посредствомъ приданнаго [1]). Наконецъ, противъ купли женъ можно возразить и то, что сумма денегъ, даваемая женихомъ невѣстѣ, не была настолько велика, чтобы могла служить платой за человѣка.

Отвергая существованіе у Евреевъ купли женъ, мы, вмѣстѣ съ тѣмъ, не можемъ согласиться съ мнѣніемъ Михаэлиса [2]), что еврейскія жены дѣлились на купленныхъ и некупленныхъ, изъ которыхъ послѣднія имѣли несравненно больше правъ, чѣмъ первыя. Для этого достаточно сослаться на Мелхолу, жену Давида, которая, не смотря на то, что была пріобрѣтена, благодаря извѣстному военному подвигу своего мужа, показывала себя вполнѣ самостоятельною [3]), по крайней мѣрѣ, не менѣе самостоятельною, чѣмъ Сарра, пріобрѣтенная Авраамомъ безъ всякихъ подарковъ съ его стороны [4]).

Такимъ образомъ вѣно или mohar было въ собственномъ смыслѣ подаркомъ отъ жениха невѣстѣ и назначалось для того, чтобы дать возможность невѣстѣ явиться въ домъ мужа въ лучшей брачной одеждѣ. По крайней мѣрѣ такое назначеніе имѣли подарки Эліезера, состоявшіе главнымъ образомъ въ одеждахъ и украшеніяхъ. По восточному обычаю вообще нельзя было безъ подарковъ подходить къ личности, которой желали засвидѣтельствовать уваженіе [5]). Въ этомъ случаѣ подарки были

---

[1]) Mos. Recht, Th. II, s. 736—7.

[2]) Mos. R. Th. II. § 86. 88.

[3]) 1 Цар. 18, 25 и д. ср. 2 Ц. 6, 20—22.

[4]) Быт. 11, 29. ср. 21, 9—12.

[5]) Saalschutz, Archäologie Hebräer. Th. II, кр. 61, § 45.

обычнымъ выраженіемъ вѣжливости и почтенія. Такое же значеніе прежде всего имѣлъ подарокъ невѣстѣ; затѣмъ, когда онъ былъ принятъ ею, онъ выражалъ собой отвѣтное согласіе невѣсты на бракъ. Подарокъ, которымъ свидѣтельствовали на востокѣ уваженіе къ кому-либо, конечно, долженъ быть болѣе или менѣе цѣннымъ (хотя и не настолько, чтобы могъ служить платой за человѣка), потому—что въ противномъ случаѣ имъ можно было лишь нанести оскорбленіе. У Евреевъ брачный подарокъ соразмѣрялся (особенно въ послѣдующее за патріальхальнымъ время) съ положеніемъ невѣсты; бѣднякъ, поэтому, не могъ разсчитывать жениться на дочери богатыхъ родителей. Когда слуги Саула, по тайному внушенію самого царя, совѣтовали Давиду просить руки царской дочери, онъ имъ отвѣчалъ: „развѣ легко кажется вамъ быть зятемъ царя? Я человѣкъ бѣдный и незначительный“ [1]). На востокѣ имѣли обыкновеніе вести предварительные переговоры о подаркахъ, подносимыхъ при оффиціальныхъ визитахъ, и, подъ предлогомъ, что переговоры ведутся только для этикета, нерѣдко наблюдали при этомъ и пользу въ собственномъ смыслѣ [2]). Хотя примѣра этому въ собственно еврейской исторіи нельзя найти, однако хананитянинъ Сихемъ разсчитываетъ побудить братьевъ Дины дать согласіе на бракъ его съ соблазненною имъ сестрою ихъ такимъ предложеніемъ: „назначьте самое большое вѣно и дары; я дамъ, что ни скажите мнѣ [3]). Нѣтъ сомнѣнія, что дача вѣна не была безусловно обязательна; можно было жениться на дѣвицѣ, не подаривъ ничего ни ей, ни ея роднымъ [4]). Мало того,—въ св. Писаніи встрѣчаются примѣры, когда богатый тесть,—чтобы не поставить въ затруднительное положеніе несостоятельнаго жениха, не только не требовалъ отъ него брачнаго подарка для своей дочери, но еще самъ

---

[1]) 1 Цар. 18, 23.
[2]) Saalschutz, ibid.
[3]) Быт. 34, 12.
[4]) 11, 29

давалъ за нею богатое приданное, требуя за это отъ жениха какого-нибудь геройскаго подвига. Это извѣстно изъ примѣра Гоөонiила, женившагося на Ахсѣ, дочери Халева [1]). Послѣднiй обѣщалъ выдать дочь свою за того, кто, вмѣсто подарка невѣстѣ, покоритъ Давиръ или Кирiаө-Сеферъ. Это предложенiе исполнилъ его племянникъ, храбрый Гоөонiилъ, одинъ изъ первыхъ судей. Халевъ выдалъ за него дочь, надѣливъ её при этомъ землею; но въ подаренномъ владѣнiи недоставало того, что въ особенности цѣнится на востокѣ—воды. Молодая чета собиралась оставить Халева, чтобы жить самостоятельно. Ахса начала побуждать своего мужа, чтобы онъ выпросилъ у ея отца источниковъ, сосѣднихъ съ ихъ землею [2]). Можетъ быть Гоөонiилъ не захотѣлъ исполнить просьбы своей жены, или Халевъ не уступилъ настоянiю зятя—только новобрачные собрались въ путь, и Ахса, сидя уже на ослѣ, вдругъ обратилась къ отцу. „Что тебѣ?“ спросилъ её Халевъ, удивленный. „Дай мнѣ благословенiе; ты далъ мнѣ землю полуденную; дай мнѣ и источники водъ“, отвѣчала ему дочь. Халевъ исполнилъ ея просьбу: „и далъ онъ ей источники верхнiе и источники нижнiе“. Земля и источники, данные этой молодой женщинѣ, по случаю ея брака, были ничѣмъ инымъ, какъ приданнымъ, назначеннымъ Халевомъ своей дочери. Приданное давали за дочерьми богатыхъ и знатныхъ семействъ еще прежде, въ патрiархальное время; это мы видимъ изъ примѣра Ревекки, которую родные отпустили въ домъ жениха съ ея кормилицей [3]), изъ примѣра Лiи и Рахили, которымъ Лаванъ далъ ихъ служанокъ [4]). Объ этомъ же, кажется, можно заключить и изъ словъ Рахили и Лiи, сказанныхъ Iакову въ негодованiи на своего отца: „есть ли намъ еще доля и наслѣдство въ домѣ

---

[1]) I. Нав. 15, 16—17. ср. Суд. 1, 13—14.

[2]) По другому мѣсту, Гоөонiилъ научилъ ее просить у отца поле.

[3]) Быт. 24, 59.

[4]) 29, 24, 29.

отца нашего! Не за чужихъ ли онъ насъ почитаетъ? Ибо онъ... съѣлъ даже серебро наше" [1]). Какъ бы то ни было, въ древнее время только въ исключительныхъ случаяхъ невѣста приносила приданное, при вступленіи въ домъ своего мужа; для того, чтобы получить въ приданное земельное владѣніе, нужна была со стороны дочери особая просьба къ отцу, какъ это было, напр., съ Асхой, потому—что, по закону, нельзя было давать дочерямъ земельнаго удѣла, если были сыновья, которые собственно являлись его наслѣдниками [2]). Впослѣдствіи приданное стали давать чаще. Такъ, Фараонъ, взявши Газеръ, отдалъ его въ приданное своей дочери, сосватанной за Соломона [3]). Сарра, дочь Рагуила, получаетъ богатое приданное отъ своихъ родителей [4]).—Но продолжимъ рѣчь о библейскомъ обрученіи.

Это обрученіе было не только взаимнымъ изъявленіемъ согласія или обѣщанія на бракъ, фактическимъ выраженіемъ котораго служили подарки жениха невѣстѣ и ея роднымъ, но и формальнымъ обязательствомъ, каковое заключалъ, съ одной стороны, законный представитель отъ имени жениха, а съ другой—родные невѣсты. Оно давалось словесно и утверждалось клятвою [5]). У Іезекіиля воспроизводится приблизительно форма этой клятвы: „проходилъ я мимо тебя, и вотъ это было время твое, время любви; и простёръ я воскрилія ризъ моихъ на тебя, и покрылъ наготу твою, и поклялся тебѣ, и вступилъ въ союзъ съ тобою и ты стала моею" [6]). Обязательства въ новѣйшемъ смыслѣ слова, т. е. въ смыслѣ письменнаго документа, которымъ бы вѣно закрѣплялось за невѣстою, какъ собственность и обезпеченіе, мы не встрѣчаемъ до времени послѣ плѣна. Первый разъ видимъ такой документъ въ исторіи Товита, гдѣ Рагуилъ, выдавая свою дочь

---

[1]) 31, 14, 15.
[2]) Чис. 27, 8 и д.
[3]) Цар. 9, 16.
[4]) Тов. 8, 21.
[5]) Притч. 2, 17, Малх. 2, 14, ср. Быт. 31, 50.
[6]) 16, 8.

замужъ, закрѣпилъ за нею половину своего имѣнія актомъ „написаннымъ и запечатаннымъ“ (συγγραφήν); при этомъ, вручая молодому Товіи Сарру, онъ сказалъ: „вотъ, по закону Моисееву, возьми ее“ [1]). Въ силу такого своего юридическаго характера обрученіе, по смыслу закона, было равносильно супружеству. Свящ. Писаніе называетъ обрученную прямо женой (אשה). На обрученную (ארושה) [2]) смотрѣли какъ на дѣйствительную жену будущаго супруга. Она должна была сохранять свое цѣломудріе для жениха точно также, какъ и жена для мужа; невѣрность съ ея стороны считалась равною супружеской невѣрности и наказывалась смертію, которая должна была постигнуть, какъ кара за преступленіе, и соблазнителя. Обрученная, впрочемъ, наказывалась смертію только въ томъ случаѣ, когда была обольщена въ городѣ, гдѣ она легко могла спасти свою честь крикомъ о помощи; если же она была обезчещена на открытомъ полѣ, гдѣ ни на какую стороннюю помощь нельзя было разсчитывать, то въ такомъ случаѣ долженъ былъ умереть только обольститель, дѣвица же, какъ невинная, освобождалась отъ наказанія [3]). Впрочемъ, въ случаѣ нецѣломудрія невѣсты женихъ могъ отказаться отъ нея, давъ ей разводное письмо, если онъ не хотѣлъ, чтобы она подлежала смертной казни [4]). Тайное нарушеніе цѣломудрія обрученною влекло дурныя послѣдствія какъ для нея, такъ и для ея отца уже въ день послѣ бракосочетанія [5]).

По обычаю между обрученіемъ и бракосочетаніемъ полагался нѣкоторый промежутокъ времени [6]). Въ патріархаль-

[1]) Тов. 7, 12, 13; 8, 21. Впрочемъ, здѣсь было собственно не вѣно, которое дается женихомъ, а приданное.

[2]) Отъ ארשׂ—сосватать (жену), обручать (Втор. 20, 7). Этимологія этой глагольной формы (Pi отъ осн. ארשׂ), употребляющейся фигурально о союзѣ Бога съ народомъ (Ос. 2, 19 и д), неопредѣленна; можетъ быть ее можно сопоставить съ греческ. ἀρέσκω, ἀρέσω—имѣть склонность къ кому-либо.

[3]) Вт. 22, 23, 24, ср. Лев. 20, 10. Обольстившій же необрученную не подлежалъ смерти, а только не могъ отказаться отъ брака съ нею и завладѣвъ ею безъ согласія отца (Исх. 22, 16).

[4]) Мѳ. 1, 19.

[5]) Втор. 22, 21.

[6]) Jahn, Bibl. Archäologie, s. 250.

ное время назначалось всего нѣсколько дней, какъ это извѣстно изъ исторіи обрученія Исаака съ Ревеккой [1]). Когда Эліезеръ просилъ родныхъ Ревекки отпустить его домой съ дѣвицей, предназначенной быть женою его господина Исаака, то мать и братъ ея стали просить и настаивать на томъ, чтобы она побыла съ ними еще дней хотя десять; настаивали они на этомъ, конечно, не изъ-за того только, чтобы отдалить время тяжелой разлуки съ дочерью и сестрою, но и въ силу обычая, который уже къ этому времени успѣлъ установить подобную отсрочку между обрученіемъ и бракосочетаніемъ, и которому, впрочемъ, ни „Эліезеръ, ни его господинъ еще не думали подчиняться" [2]). Есть указаніе, что и послѣ былъ въ обычаѣ промежутокъ между названными брачными актами. Іеремія, напр., предполагаетъ болѣе или менѣе продолжительное время состоянія обрученной невѣсты, когда говоритъ къ дщерямъ іерусалимскимъ отъ лица Господня: „я вспоминаю о дружествѣ юности твоей, о любви твоей, когда ты была невѣстою (כלולתיך)" [3]). Но и въ послѣдующее за патріархальнымъ время не всегда слѣдовали этому обычаю. Когда Давидъ, совершивъ извѣстный свой геройскій подвигъ, уплатилъ тѣмъ вѣно, Мелхола немедленно стала его женою [4]). И еще прежде этого, Самсонъ устрояетъ свой брачный пиръ сейчасъ же послѣ того, какъ отецъ сосваталъ ему филистимлянку [5]). Во все промежуточное время между обрученіемъ и бракосочетаніемъ невѣста жила въ своей семьѣ, и сообщенія между нею и ея будущимъ супругомъ могли происходить только чрезъ посредство избраннаго для этого „друга жениха" [6]).

Различныя льготы давались молодымъ людямъ во весь промежутокъ отъ обрученія и до бракосочетанія. Ничто не

[1]) Быт. 24, 55.
[2]) Weill, la femme juive, p. 20.
[3]) 2, 2.
[4]) 1 Ц. 18, 27.
[5]) Суд. 14, 10.
[6]) Іоан. 3, 29.

смущало обрученной въ родительскомъ домѣ; даже въ случаѣ войны она могла быть спокойною за участь своего жениха, потому-что законъ освобождалъ обрученнаго отъ военной службы, „дабы (онъ) не умеръ на сраженіи, и другой не взялъ ея (невѣсты)“ [1]).

Въ такомъ видѣ представляется обрученіе въ Библіи, какъ самый простой и несложный актъ. Не то видимъ въ кодексахъ древнееврейскихъ преданій о бракѣ, въ Мишнѣ и Талмудѣ, гдѣ обрученіе подвергается осложненіямъ и даже измѣненіямъ.

И въ талмудическомъ воспоминаніи обрученіе имѣетъ значеніе начала самаго брака, безъ котораго невозможенъ и конецъ его—бракосочетаніе [2]), и носитъ названіе: Kidduschin или Erusin [3]). Такъ-какъ обрученіе было окончательнымъ рѣшеніемъ сторонъ заключить бракъ, то поэтому ему долженъ былъ предшествовать сговоръ сторонъ или обоюдное обѣщаніе брака (Schidduschin) [4]).

Обѣщаніе совершалось безъ всякихъ формальностей и потому на будущихъ супруговъ не налагало никакихъ обязательствъ. Это былъ только частный актъ, въ который не вмѣшивались еще ни религія, ни законъ. Здѣсь обязывались только честью и совѣстью. Если потомъ согласіе между женихомъ и невѣстою поддерживалось и закрѣплялось, то съ общаго рѣшенія назначали время обрученія.

---

[1]) Втор. 20, 7.

[2]) Duschak, Mos. talmud. Eher., s. 46.

[3]) Первое изъ указанныхъ названій обрученія преимущественно обозначаетъ процессъ и слѣдствія обручальнаго акта; Kidduschin—освященіе, потому что чрезъ этотъ актъ обрученная дѣлалась какъ бы неприкосновенною святынею для всякаго, исключая своего обрученнаго, для котораго она съ этого времени становилась уже какъ бы женою. Второе названіе указываетъ на состояніе невѣсты.

[4]) Kidduschin, 12, 6 см. Weill, La femme juive, p. 17.

Согласно съ Библіей, Талмудъ и Мишна считаютъ обрученіе самымъ важнымъ въ юридическомъ отношеніи актомъ іудейскаго брака. Обрученная во многихъ отношеніяхъ разсматривается какъ жена, и измѣна съ ея стороны считается прелюбодѣяніемъ; расторженіе обрученія обставлено такими же условіями, какъ и самый брачный разводъ [1]). Обрученіе могло быть совершено какъ лично женихомъ и невѣстою, такъ и чрезъ посредство уполномоченныхъ съ той и другой стороны [2]). Придавая обрученію значеніе брака, для его дѣйствительности, книжники, прежде всего, требовали взаимнаго словеснаго согласія обручаемыхъ [3]), которое должно быть выражено свободно, безъ всякаго принужденія [4]). Согласіе должно быть дано по крайней мѣрѣ въ присутствіи двухъ безупречнаго поведенія свидѣтелей, о которыхъ обручаемые должны имѣть надлежащія свѣденія [5]). Для того, чтобы убѣдиться въ согласіи той и другой стороны, необходимо, по талмудическому праву, къ словесному изъявленію согласія при свидѣтеляхъ присоединить еще дѣйствіе, подтверждающее, такъ сказать, это согласіе. Дѣйствіе это могло состоять въ передачѣ со стороны жениха денегъ (или другого какого цѣннаго подарка), документа, или въ близости ихъ отношеній.

Обрученіе сопровождалось торжественнымъ пиршествомъ въ домѣ невѣсты [6]) и заканчивалось молитвою, въ которой присутствовавшие, въ количествѣ 10 человѣкъ, прославляли Бога, воспрещающаго всякія безнравственныя связи и не до-

---

[1]) Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 46.

[2]) Ibid. s. 50. Однако Талмудъ позволяетъ заключеніе обрученія чрезъ уполномоченныхъ только въ исключительныхъ случаяхъ, и это раввины мотивируютъ слѣд. образомъ: „можетъ статься, что невѣста послѣ не понравится жениху (н. ч. онъ никогда не видѣлъ ея), а вѣдь св. Писаніе говоритъ: „люби ближняго своего, какъ самого себя“, т. е. не совершай никому зла (Duschak, ibid.).

[3]) Eben H. 42, 1. ср. Быт. 24, 57, Осиповъ, Брачн. пр. древн. востока, стр. 135, прим. 54.

[4]) Ibid. прим. 55, 58.

[5]) Kidduschin 65 см. Zschokke, Weib in alt. T. s. 55.

[6]) Duschak, Mos. t. Eher. s. 46.

пускающаго половыхъ сношеній внѣ законнаго брака [1]). Послѣ обрученія женихъ отсылалъ невѣстѣ подарки [2]).

Всѣ установленныя при совершеніи обрученія формальности, разъ онѣ были соблюдены въ присутствіи свидѣтелей, поставляли обрученныхъ между собою въ такую тѣсную связь, уничтожить которую могла только смерть одного изъ обрученныхъ или формальный разводъ [3]). Если невѣста, не дождавшись уничтоженія перваго своего обрученія, заключила второе, то послѣднее должно быть расторгнуто [4]). Если совершонное обрученіе уничтожалось, то невѣста, безъ различія, какія бы причины ни вызвали его уничтоженіе,—произошли ли онѣ помимо ея воли, или по желанію ея, имѣла полное право не возвращать предмета, служащаго фактическимъ доказательствомъ обѣщанія заключить бракъ [5]). Мало того. Приравнивая обрученіе къ браку, преданіе предоставляло обрученному извѣстныя права и обязанности въ отношеніи къ невѣстѣ [6]). Такъ, онъ обязанъ былъ заботиться о томъ, чтобы ничто не было продано изъ ея имущества. Кромѣ того, онъ раздѣлялъ съ отцемъ обрученной право отмѣнять ея религіозные обѣты и т. д.

Итакъ, значеніе обрученія было почти сходно съ значеніемъ самаго бракосочетанія. Такое внутреннее взаимное отношеніе между этими брачными актами произвело то, что впослѣдствіи обрядъ обрученія былъ соединенъ съ заключеніемъ брака, а обрядъ Schidduschin заступилъ мѣсто Kidduschin-а, такъ-что новѣйшее обрученіе у Евреевъ есть не болѣе, какъ прежнее обѣщаніе [7]).

---

1) Ketub. 7. Zschokke, Weib in alt. Test. 56.
2) Duschak, l. c.
3) Kiddusch. Weill, La femme juive, p. 20.
4) Ievamoth 92. Zschokke, Weib in alt. T. s. 58.
5) Майм. Sechia 6, 18. Zschokke, Weib in alt. T. s. 58.
6) Ketuboth, 8, 1, 2. Weill, La femme juive p. 20.
7) Weill, p. 19. Zschokke, Weib in alt. T. s. 56.

Не смотря однакоже на то, что обрученіе признавалось равнымъ браку, между первымъ и послѣднимъ проходилъ, какъ это намъ извѣстно еще изъ Библіи, нѣкоторый промежутокъ времени. Въ библейскія времена этотъ промежутокъ, какъ мы видѣли, не былъ безусловно обязателенъ и не отличался опредѣленностію. Но въ позднѣйшія времена онъ получилъ силу строго опредѣленнаго и обязательнаго обычая. По преданію обрученная дѣвица могла выйти замужъ по истеченіи 12-ти мѣсячнаго срока; для обрученія вдовы этотъ срокъ сокращался до 30-ти дней [1]). Цѣль установленія этихъ промежутковъ была чисто практическая,—дать невѣстѣ время приготовить приданное. Для вдовы, относительно которой можно было надѣяться, что приданное у нея болѣе или менѣе готово, срокъ опредѣлялся всего въ одинъ мѣсяцъ [2]).

Мы замѣтили, что сроки для заключенія брака въ собственномъ смыслѣ установлены были преданіемъ для того, чтобы дать возможность невѣстѣ приготовить приданное. Такимъ образомъ у позднѣйшихъ Евреевъ долженъ былъ существовать обычай давать за дочерьми приданное. И дѣйствительно, этотъ обычай практиковался у нихъ, какъ отчасти практиковался онъ и у библейскихъ Евреевъ, съ тою существенною разницею, что для послѣднихъ онъ не былъ обязателенъ, тогда-какъ талмудисты возвели его въ неизбѣжный для отца семейства законъ [3]). Обычай давать за дочерьми приданное (Nedunia) [4]) вошелъ въ силу обязательнаго закона со времени второго храма. Это видно изъ того, что около указаннаго времени былъ поднятъ вопросъ: имѣетъ ли право женихъ развестись съ своею не-

---

[1]) Ketubot. 5, 2. Zschokke, Weib in alt. T. s. 58.

[2]) Duschak, Mos. talmud. Eherecht, s. 46.

[3]) Ketuboth, 6, 6. ibid. p. 26.

[4]) Талм. נדוניא отъ поздн. נדן (Iезек. 16, 33) = נדה—подарокъ, а נדן можно производить, вслѣдствіе часто происходящаго смѣшенія язычной буквы, отъ נתן—давать, дарить (Неем. 9, 20). Поэтому нѣтъ надобности выводить Nedunia изъ διδόναι, или donare (см. Mayer, R. Israelit., Alth. ud. Romer, s. 343).

вѣстою (обрученною), если ея отецъ обѣщалъ дать приданное, а потомъ не далъ; а позже упоминается уже брачный контрактъ, въ которомъ говорится, между прочимъ, объ условіяхъ касательно приданнаго [1]). Приданное, вообще говоря, должно было соотвѣтствовать имуществу отца невѣсты [2]). Право дочерей на полученіе приданнаго преимуществовало предъ всѣми наслѣдственными правами сына, такъ-что послѣдній до тѣхъ поръ не могъ быть допущенъ во владѣніе наслѣдствомъ, пока не назначалъ для сестры приданнаго [3]). Въ случаѣ смерти мужа или развода съ нимъ, жена была въ правѣ требовать свое приданное изъ его имущества [4]). Такую свою заботу о приданномъ позднѣйшіе народоучители мотивировали тѣмъ соображеніемъ, что іудейской женщинѣ, не имѣвшей собственно права на наслѣдство, было бы трудно выйти замужъ, если бы она не приносила приданнаго [5]).

Былъ еще и другой обычай, имѣвшій цѣлію матеріальное обезпеченіе женщины уже въ ея замужествѣ. Онъ состоялъ въ отписываніи женихомъ въ обезпеченіе своей будущей жены опредѣленной суммы денегъ, извѣстной подъ именемъ Ketub'ы [6]). Обычай отписыванія кетубы возводится раввинами ко временамъ библейскимъ; но полная организація кетубы принадлежитъ болѣе позднему времени. Мужъ, пользуясь преимущественнымъ правомъ развода, могъ иногда произвольно оставить свою жену, которая чрезъ это лишалась всякихъ средствъ къ жизни. Это обстоятельство, говоритъ преданіе, заставило раввиновъ, по возвращеніи Евреевъ изъ Вавилона, позаботиться о томъ, чтобы дать брачному институту болѣе твёрдое и прочное основаніе, и поддержать матеріальное обезпеченіе жены на случай ея развода или смерти мужа. Средствомъ для достиженія этого была избрана ке-

---

[1]) Mayer, Rechte Israelit. Ath. und. Romer, s. 343.
[2]) Ketuboth 67—8. Zschokke, Weib in alt. T. s. 60.
[3]) Weill, La femme juive, p. 26.
[4]) Осиповъ, Брач. пр. древ. в. стр. 190.
[5]) T. Ketub. 52 a, Weill, l. c. p. 25.

туба, то есть право жены требовать уплаты записной суммы изъ имущества мужа. Раввинъ Симонъ - бен - Шетахъ, живший за 200 лѣтъ предъ разрушенiемъ Iерусалима, желая поставить положенie женщины на болѣе твердую почву въ брачной жизни, предложилъ Синедрiону слѣдующiй проэктъ: „запись, полученная отъ мужа женою, должна быть обезпечиваема на случай развода или смерти мужа всѣмъ его имуществомъ [1]). Проэктъ былъ принятъ, такъ какъ онъ отвѣчалъ своей задачѣ, затруднивъ вмѣстѣ съ тѣмъ разводъ. Развестись съ женою для мужа теперь значило тоже, что лишиться своего имущества [2]).

Но для яснѣйшаго представленiя объ актѣ обрученiя у древнихъ Евреевъ, необходимо сопоставить съ нимъ бытовые обычаи обрученiя другихъ древнихъ народовъ.

Китайское древнее обрученie, какъ и древнееврейское, состояло въ изъявленiи женихомъ и невѣстою взаимнаго согласiя на бракъ, имѣвшемъ мѣсто подъ непремѣннымъ условiемъ согласiя со стороны родителей [3]). Свое согласie на бракъ обрученные могли выражать лично или чрезъ посредство другихъ. Согласie на заключенie брака, состоявшееся между главою семейства невѣсты и жениха и самимъ женихомъ, подтверждалось письменнымъ договоромъ или поднесенiемъ и принятiемъ брачныхъ подарковъ [4]). Но здѣсь брачный договоръ не сообщалъ браку значенiя совершившагося бракосочетанiя, какъ мы видѣли у Евреевъ [5]). По воззрѣнiю Китайцевъ, обрученie должно быть нерасторжимымъ [6]); но при своей нерасторжимости, какъ и у Израильтянъ, не давало еще обрученнымъ права на сожительство [7]). Впослѣдствiи въ

[1]) Ketuboth. 81 b. см. Mayer, Rechte Israelit. Ath. ud. R, s. 350.
[2]) Ketuboth. 39 b. ibid.
[3]) Осиповъ, Брачн. пр. д. вост. стр. 125.
[4]) Осиповъ, стр. 136.
[5]) Ibid. стр. 154.
[6]) Расторгалось оно только въ случаѣ смерти родителей одного изъ обрученныхъ и прелюбодѣянiя одной изъ сторонъ (Осиповъ, стр. 149).
[7]) Осиповъ, стр. 144.

Китаѣ вошло въ обычай обрученіе малолѣтнихъ [1].—Индійское обрученіе состояло въ словесномъ изъявленіи желанія на заключеніе брака со стороны обручаемыхъ, что выражалось въ принятіи невѣстой брачнаго подарка [2]) и получало силу собственно отъ согласія отца невѣсты на сдѣланное женихомъ предложеніе [3]). Согласіе отца жениха было необходимо только въ томъ случаѣ, когда послѣдній былъ слишкомъ молодъ [4]). Это обстоятельство указываетъ на то, что въ Индіи, какъ и въ Китаѣ, было въ обычаѣ обрученіе малолѣтнихъ [5]). Обрученные считались уже какъ бы супругами; дѣвица, разъ обрученная, не могла быть обручена вторично [6]); обрученіе нерасторжимо при самой смерти [7]). Обряда обрученія у Индійцевъ собственно не было; обрученіе являлось здѣсь частію, или вѣрнѣе сказать, началомъ обряда бракосочетанія. Вмѣсто обручальнаго обряда существовалъ обрядъ сговора или обѣщанія, въ совершеніи котораго принимали дѣятельное участіе свахи [8]). Между условіями дѣйствительности индійскаго обрученія является равенство состояній обручаемыхъ [9]).—Въ Персіи обрученіе состояло въ изъявленіи невѣстою согласія на предложеніе жениха, причемъ изъявленіе это должно быть сдѣлано въ присутствіи трехъ свидѣтелей и съ согласія родителей обручаемыхъ [10]), — такъ какъ обрученіе практиковалось очень рано, на третьемъ и даже на второмъ году. По достиженіи 6-ти лѣтняго возраста, невѣста, какъ и у талмудическихъ Евреевъ, переходила изъ

---

[1]) Осиповъ, Брач. пр. древ. вост., стр. 125—6, 133.

[2]) Man. 5, 151. 8, 204, 366 и др. см. Осиповъ, стр. 127, прим. 15.

[3]) Man. 8, 366, ibid. стр. 133, прим. 48.

[4]) Осиповъ, стр. 134.

[5]) Ibid. 127.

[6]) Это потому, что женщина, по воззрѣнію Индійцевъ, только однажды можетъ выйти замужъ, и вышедши, должна оставаться вѣрною своему супругу до конца жизни (Man. 9, 99. Осиповъ, стр. 150, прим. 131).

[7]) Осиповъ, l. c.

[8]) Ibid. стр. 140.

[9]) Man. 8, 366, ibid. 133, прим. 48.

[10]) Ibid. стр. 134.

дома своихъ родителей къ жениху, но сожительство начиналось только со времени появленія признаковъ зрѣлости [1]). Кромѣ согласія, для обрученія требовалось еще заключеніе договора (mithra) между женихомъ и невѣстой, которое состояло въ томъ, что жрецъ (destur), при совершеніи нѣкоторыхъ обрядностей и обручальныхъ молитвъ, соединялъ руки обручающихся. Обрученіе, носившее характеръ договора, могло быть расторгнуто лишь смертію одного изъ обрученныхъ [2]). Персидское обрученіе было не только началомъ брака, какъ у Индійцевъ, но и самымъ заключеніемъ его; бракосочетаніе только подтверждало обручальный договоръ.—У Грековъ, въ противоположность Евреямъ, обрученіе заключалось не только помимо согласія невѣсты, но и безъ ея вѣдома и часто вопреки ея желанію. Дѣвица же, не имѣвшая родственниковъ, могла совершить обрученіе не иначе, какъ съ разрѣшенія архонта [3]). При обрученіи въ Греціи никогда не обходились безъ сватовства[4]). Обрученіе состояло въ томъ, что женихъ дѣлалъ предложеніе, а отецъ невѣсты, или родственникъ по отцу [5]), принималъ его, ручаясь при этомъ, что дѣвица гражданка [6]) и находится въ его власти [7]). Первоначально обрученіе у Грековъ, какъ и у Евреевъ, заключалось словесно, впослѣдствіи же и письменно [8]). Совершеніе обрученія сопровождалось жертвоприношеніями и молитвами, а во время Гомера поднесеніемъ подарковъ отцу невѣсты [9]) и ей самой. Обрученіе въ Греціи служило однимъ

---

[1]) Осиповъ, Брач. пр. древ. вост. стр. 135.

[2]) Ibid., стр. 140. Поэтому во время бракосочетанія деструръ уже не соединялъ рукъ брачущихся, такъ какъ они неразрывно связаны при обрученіи.

[3]) Теренцій, Adr. 1, 5, 19.

[4]) Ксенофонтъ, Memor. 2, 6, 36.

[5]) Герод. 6, 65.

[6]) Иностранцы не имѣли jusconnubium (Осиповъ, стр. 134).

[7]) Mayer, Rechte Israelit. Ath. ud. R. s. 332.

[8]) Осиповъ, Брач. пр. др. вост., стр. 143.

[9]) Поднесеніе женихомъ подарковъ отцу невѣсты навело изслѣдователей, напр. Штаде (Geschichte des Volkes Israel, Bd, s. 382) и др. (См. у Осипова,

изъ главныхъ условій дѣйствительности брака [1]) и потому непремѣнно должно было предшествовать послѣднему. Впрочемъ, вопреки обыкновенію другихъ восточныхъ народовъ, обрученіе здѣсь не имѣло обязательнаго и нерасторжимаго характера, такъ что обѣ стороны могли разойтись во всякое время до бракосочетанія. Подобно Евреямъ, Греки давали за своими дочерьми приданное [2]). Въ случаѣ развода или смерти мужа, приданное возвращалось женѣ. Въ Византіи существовалъ обычай, по которому женихъ при обрученіи давалъ въ обезпеченіе матеріальнаго положенія своей будущей жены письменное обязательство—conscriptio. Обязательство это явилось здѣсь со времени Юстиніана, вѣроятно, въ подражаніе еврейской кетубѣ[3]). У Римлянъ существовало три формы обрученія: canfarreatio, usus или usucapio и coemtio, бывшія вмѣстѣ съ тѣмъ и формами заключенія самаго брака. Римская жена, разсматриваемая (особенно въ „строгомъ“ бракѣ) какъ не самостоятельная личность, не имѣла права на собственность. Кро-

---

стр. 198) на мысль, будто въ Греціи существовала купля женъ. Мысль эта обыкновенно доказывается ссылкою на Гомера. Такъ, Штаде, ссылаясь на Гомера (Иліада 11, 245), утверждаетъ, что покупная цѣна состояла здѣсь въ скотѣ. Но противъ такой аргументаціи нужно замѣтить, что Гомеръ говоритъ о подаркахъ (ἔδνα—подарокъ вообще), дѣлаемыхъ женихомъ не только отцу невѣсты, но и самой невѣстѣ (что было бы непонятно при совершенной ея безправности въ дѣлѣ обрученія), а не о цѣнѣ, уплачиваемой имъ за свою будущую жену (Иліад. 10, 178; 22, 472. Одисс. 6, 159; 8, 318; 18, 279). Притомъ же иногда при обрученіи и вовсе не упоминается о подаркахъ (Иліад. 9, 148, 289).

[1]) Mayer, Rechte Israelit. Ath. und R. s. 329.

[2]) Плутархъ упоминаетъ о законѣ Солона, по которому жена обязана была приносить мужу приданное, состоявшее не болѣе какъ изъ трехъ платьевъ и посуды (Vita Solon c. 20). Но обыкновенно полагаютъ, что Плутархъ не понялъ закона, который говоритъ собственно не о приданномъ, а о тѣхъ необходимыхъ домашнихъ принадлежностяхъ, съ которыми почти всякая жена является въ домъ своего мужа. Приданное греческихъ женъ, вообще говоря, представляло часто большія суммы, такъ что философы считали необходимымъ противодѣйствовать обычаю давать приданное, находя въ немъ поводъ къ проявленію со стороны женъ высокомѣрія по отношенію къ мужьямъ.

[3]) Mayer, Rechte Israelit. Ath. ud. Rom. s. 352—3.

мѣ того, въ древнемъ Римѣ, какъ извѣстно, не случалось брачныхъ разводовъ въ собственномъ смыслѣ, вызывающихъ обыкновенно необходимость приданнаго. Августъ первый, желая ограничить учрежденіе конкубината и покровительствуя браку, издалъ законъ, которымъ преторы обязывались слѣдить, чтобы отцы семействъ давали за дочерьми приданное (dos). Съ этого времени обезпечивать выходъ замужъ дочерей приданнымъ для Римлянъ (какъ и для Грековъ и позднѣйшихъ Евреевъ) стало дѣломъ обязательнымъ. Мужъ признавался собственникомъ приданнаго жены [1]). У Римлянъ, при ихъ не высокомъ воззрѣніи на бракъ, который во всякое время могъ быть расторгнутъ, не существовало никакого предбрачнаго обязательства въ родѣ еврейской кетубы или греческаго conscriptio.

Сравнивая обрученіе Евреевъ съ подобнымъ брачнымъ актомъ другихъ народовъ древняго міра, нельзя не замѣтить сходства между ними. Вездѣ обрученіе было дѣломъ по преимуществу родителей обручаемыхъ или ихъ представителей; взаимное согласіе жениха и невѣсты, выражавшееся обыкновенно въ поднесеніи и принятіи подарковъ, имѣло болѣе или менѣе второстепенное значеніе. Однако и въ данномъ отношеніи слѣдуетъ признать за древними Евреями преимущество. Евреи во всякомъ случаѣ больше вносили нравственнаго элемента въ обручальный актъ, нежели другіе народы древняго востока. За это ясно говоритъ уже отсутствіе при еврейскомъ обрученіи сватовства, которымъ у другихъ народовъ исключалось непосредственное личное участіе самихъ обручаемыхъ и которое, какъ мы видѣли, составляло у большинства древне-восточныхъ народовъ необходимое условіе для дѣйствительности обрученія. Евреи, вопреки обычаю другихъ народовъ древности, не имѣли обыкновенія обручать малолѣтнихъ дѣтей, при каковомъ обрученіи совершенно попирается насиліемъ со стороны родителей всякое свободное согласіе на

---

[1]) Mayer, I c. 347—8.

бракъ жениха и невѣсты. Въ противоположность современному намъ порядку вещей, у всѣхъ почти народовъ древняго міра, включая и Евреевъ, обрученіе приравнивалось самому бракосочетанію, являясь частію брачнаго обряда, началомъ его, даже болѣе,—самымъ заключеніемъ брака, такъ что бракосочетаніе въ сущности имѣло значеніе только формальнаго подтвержденія уже совершоннаго обрученія, которое, за исключеніемъ развѣ только Грековъ, признавалось древними народами обязательнымъ и нерасторжимымъ союзомъ. Кажется, что настоящій обычай обезпечивать замужество дочерей приданнымъ чрезъ посредство Грековъ и Римлянъ унаслѣдованъ нами отъ древнихъ Евреевъ, дававшихъ при обрученіи за дочерьми приданное.

По истеченіи извѣстнаго промежутка со времени обрученія, наступалъ второй и окончательный брачный актъ, съ котораго брачущіеся de facto и по обычаю становились совершенно властными располагать собою и получали право называться супругами въ собственномъ смыслѣ,—наступалъ актъ, освящавшій сожительство и заканчивавшій ихъ бракъ.

Что касается обрядовъ и обычаевъ, имѣвшихъ мѣсто во время бракосочетанія, то здѣсь, какъ и при совершеніи обрученія, нужно полагать различіе между древнебиблейскими Евреями и Евреями періода книжничества. У первыхъ существовала лишь простая и непродолжительная обрядность для подтвержденія уже заключеннаго обѣими половинами брачнаго союза, у послѣднихъ эта обрядность получила значительное осложненіе.

Законодательство Моисея ничего не говоритъ о брачныхъ обрядахъ и обычаяхъ, бывшихъ при бракосочетаніи. Во всей ветхозавѣтной свящ. письменности не встрѣчаемъ даже слова для обозначенія акта заключенія брака въ родѣ нашего „вѣнчанія“. Встрѣчается однажды слово бракосочетаніе (חתנה) [1]), но оно болѣе указываетъ на самый брач-

[1]) Пѣснь П. 3, 11.

ный актъ, супружеское сожитіе, чѣмъ на обряды, имѣвшіе мѣсто при бракосочетаніи. Употребляется нѣсколько разъ слово משתה [1]), но это слово собственно относится къ пиршеству, устраиваемому обыкновенно по случаю заключенія брака. Тѣмъ не менѣе почти во всѣ времена библейской исторіи еврейское бракосочетаніе сохраняло характеръ религіознаго акта.

По словамъ свящ. бытописателя, Богъ, создавъ мужа и жену, „благословилъ ихъ... и сказалъ имъ: плодитесь, и размножайтесь и наполняйте землю“ [2]). Подобнымъ образомъ послѣ всемірнаго потопа „благословилъ Богъ Ноя и сыновъ его, и сказалъ имъ: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю“ [3]). Имѣя въ виду такое особенное отношеніе Бога къ учрежденному Имъ Самимъ браку, показывающее не только то, что бракъ былъ угоденъ Богу, но и что онъ имѣлъ занять важное мѣсто въ планахъ Божіихъ о судьбахъ міра, Евреи смотрѣли на бракъ, какъ на великое и священное дѣло, соединенное съ высокими обязанностями въ отношеніи къ людямъ и Богу, и потому, при заключеніи его, естественно должны были исполняться благоговѣйными чувствами преданности Богу и моленіями о подаяніи Его отеческаго благословенія на предстоящую брачную жизнь [4]).

Что дѣйствительно у патріарховъ еврейскихъ заключеніе брака носило религіозный характеръ,—это особенно ясно открывается изъ повѣствованія Моисея о бракосочетаніи Исаака съ Ревеккой. По его словамъ, Авраамъ, посылая своего раба Эліезера въ Месопотамію для того, чтобы тамъ онъ нашелъ жену для Исаака, такъ напутствовалъ его:

---

[1]) Суд. 14, 10. Слово это встрѣчается преимущественно тамъ, гдѣ бракосочетаніе представляется происходящимъ у родителей невѣсты (Быт. 29, 22. Суд. 14, 10. Тов. 8, 19 и д.)

[2]) Быт. 1, 27. 28.

[3]) Быт. 9, 1.

[4]) См. еп. Сильвестра, Изъ чтеній по догматич. богословію, Труды Кіев. Дух. Акад. 1889 г., мартъ, стр. 378.

„Господь, Богъ неба (и Богъ земли)... Онъ пошлетъ Ангела Своего предъ тобою, и ты возьмешь жену сыну моему (Исааку) оттуда“ [1]). Уповая на благословеніе, высказанное господиномъ, Эліезеръ отправился въ путь. Прибывъ въ городъ Харранъ, гдѣ жилъ Нахоръ, братъ Авраама, и расположившись тамъ подъ вечеръ у загороднаго колодца, куда обыкновенно около этого времени по восточному обычаю женщины и дѣвицы приходили за водою, онъ обратился къ Богу съ знаменательною молитвою о помощи: онъ молилъ Господа, Бога Авраамова, послать навстрѣчу ему желанную дѣвицу, по правилу Премудраго: „домъ и имѣніе—наслѣдство отъ родителей, а разумная жена—отъ Господа“ [2]); и затѣмъ просилъ, чтобы дѣвица, которую ему суждено избрать, пришла къ колодцу почерпнуть воды и была указана ему какимъ-нибудь особымъ знакомъ по его собственному выбору. Знакъ, по которому онъ хотѣлъ бы узнать предназначенную для Исаака Богомъ невѣсту, долженъ былъ показать душевное расположеніе и гостепріимство дѣвицы. Въ выборѣ этого знака, просимаго у Бога, рабъ Авраамовъ руководился, по прекрасному замѣчанію Св. Іоанна Златоуста [3]), тѣмъ предположеніемъ, что гостепріимная дѣвица обладаетъ и всѣми остальными добродѣтелями. Гостепріимство же было выдающеюся добродѣтелію дома его господина. „Вотъ“, говорилъ Эліезеръ, „я стою у источника воды, и дочери жителей города выходятъ черпать воду; и дѣвица, которой я скажу наклони кувшинъ твой, я напьюсь; и которая скажетъ (мнѣ): пей, я и верблюдамъ твоимъ дамъ пить (пока не напьются), вотъ та, которую Ты назначилъ рабу Твоему Исааку; и по

[1]) Быт. 24, 7.

[2]) Притч. 19, 14.

[3]) Quales duc. sint uxores n. 6 и hom. 48 in Gen.: Vide servi prudentiam; nam quia noverat patriarchae hospitalitatem et quia virginem inde ducendam par erat iisdem esse praeditam moribus, quibus justus ille, nullam aliam conjecturam inquirit, sed characterem virginalis animi ex hospitalitate colligere vult.

сему узнаю я, что Ты творишь милость съ господиномъ моимъ (Авраамомъ)"[1]). Возможно, что это испытаніе внушено было ему свыше тѣмъ Ангеломъ, въ соприсутствіи котораго во время пути завѣрялъ его Авраамъ. Такія знаменія Богъ давалъ въ различныя времена въ подтвержденіе Своего присутствія и промышленія[2]). Оправдалось испытаніе и въ настоящемъ случаѣ. Среди дѣвицъ, пришедшихъ къ колодцу, оказалась Ревекка, которая исполнила все, что было задумано и просимо у Бога рабомъ Авраама. Видя въ дѣйствіяхъ Ревекки полное соотвѣтствіе предположенному имъ признаку, Эліезеръ понялъ, что это и есть назначенная Богомъ невѣста Исаака. Когда, наконецъ, Эліезеръ, разсказавъ родителямъ дѣвицы, какъ указаніе Божіе открыло ему въ Ревеккѣ избранную, сталъ просить немедленнаго отвѣта на его вопросъ, согласны ли они отпустить Ревекку въ качествѣ невѣсты для Исаака,—тогда послѣдніе, соглашаясь на предложеніе, отвѣчали такъ: „отъ Господа пришло это дѣло; мы не можемъ сказать вопреки ни худого, ни добраго. Вотъ Ревекка предъ тобою; возьми (ее) и пойди; пусть будетъ она женою сына господина твоего, какъ сказалъ Господь"[3]), и, по изъявленіи на это согласія Ревекки, отпустили ее изъ отцовскаго дома, напутствуя родительскимъ благословеніемъ и благожеланіемъ: „да родятся отъ тебя, сказали они, тысячи тысячъ, и да владѣетъ потомство твое жилищами враговъ твоихъ"[4]).

Изъ этого разсказа Моисеева можно видѣть, что для заключенія древне-патріархальнаго брака, имѣвшаго религіозный характеръ, считалось необходимымъ благословеніе Божіе совмѣстно съ благословеніемъ ближайшихъ къ брачущимся

---

1) Быт. 24, 12—14.
2) Суд. 6, 37 и д. 1 Цар. 14, 9 и д.
3) Быт. 24, 50. 1
4) Ст. 60.

родныхъ. Подобное благословеніе иногда давали вступающимъ въ бракъ и старѣйшины народные. Такъ по случаю бракосочетанія Вооза съ Руѳью старѣйшины высказались въ слѣдующемъ благожеланіи: „да сдѣлаетъ Господь жену, входящую въ домъ твой, какъ Рахиль и какъ Лію, которыя обѣ устроили домъ Израилевъ; пріобрѣтай богатство въ Ефраѳѣ и да славится имя твое въ Виѳлеемѣ. И да будетъ домъ твой, какъ домъ Фареса, котораго родила Ѳамарь Іудѣ, отъ того сѣмени, которое даетъ тебѣ Господь отъ этой молодой женщины“ [1]). Рагуилъ, отдавая свою дочь Товіи, сказалъ: „вотъ, по закону Моисея, возьми ее и веди къ отцу твоему; и благословилъ ихъ“ [2]). Моленіями жениха и Рагуила предварялось бракосочетаніе [3]). Религіозную сторону брака составляла и та взаимная клятва, которая произносилась при его заключеніи, вслѣдствіе чего бракъ въ свящ. Писаніи называется „союзомъ“ [4]), „завѣтомъ юности“ [5]), „завѣтомъ Бога“ [6]), тѣмъ самымъ великимъ именемъ, которымъ обозначался союзъ Іеговы съ народомъ избраннымъ.

Противъ того, что заключеніе древняго еврейскаго брака имѣло религіозный характеръ, ничего не говоритъ отсутствіе въ свящ. ветхозавѣтной письменности упоминанія о томъ, чтобы брачный союзъ освящаемъ былъ членами свящ. іерархіи. Изъ того, что здѣсь не упоминается объ этомъ, еще не слѣдуетъ, что древнееврейскій бракъ для своей законности и не нуждался въ религіозномъ освященіи, производимомъ іерархіею. Если бракъ былъ прямо отнесенъ къ религіозно-нравственнымъ обязанностямъ, принятымъ подъ защиту данныхъ

[1]) Руѳ. 4, 11. 12.

[2]) Тов. 7, 12. Эти слова Рагуила и теперь произносятся раввиномъ надъ брачущимися (Jahn, Bibl. Archäolog. § 252).

[3]) Тов. 8, 4 и д.; 9, 15 и д.

[4]) Іезек. 16, 8.

[5]) Малах. 2, 14.

[6]) Притч. 2, 17.

Богомъ Моисею законовъ [1]), то изъ этого уже очевидно, что, по смыслу законодательства Моисеева, браки должны были заключаться не безъ вѣдома и благословенія блюстителей закона или священниковъ [2]).

Бракосочетаніе праздновалось у древнихъ Евреевъ торжественнымъ образомъ. Торжество обыкновенно открывалось церемоніальными проводами невѣсты изъ дома ея отца въ домъ жениха, или его отца. Въ день, назначенный для заключенія брака, женихъ отправлялся къ отцу невѣсты, чтобы просить ее перейти въ его домъ. Вечеромъ, при свѣтѣ факеловъ [3]), женихъ, сопровождаемый своими друзьями [4]), приближается къ дому невѣсты; ему предшествуютъ музыканты и пѣвцы [5]); на голову жениха возложенъ вѣнецъ [6]). Между тѣмъ невѣста, исполненная драгоцѣнными ароматами [7]), наряжается, при помощи подругъ, въ испещренныя и шитыя золотомъ одежды [8]); ея узорчатое платье, опоясанное виссономъ, ниспадаетъ до ея ногъ, обутыхъ въ сафьянныя сандаліи [9]); покрывало, по восточному обычаю, спускается на ея лицо, служа символомъ покорности мужу [10]); запястья на ея рукахъ, ожерелье окружаетъ шею и уши украшены серьгами; на головѣ ея блистаетъ вѣнецъ,

---

[1]) Разумѣемъ законы, преслѣдовавшіе за нарушеніе супружеской чистоты и вѣрности (Лев. 20, 10—13. Второз. 22, 22. Ср. Исх. 20, 14. 17) и за допущеніе родственныхъ браковъ (Лев. 20, 14. 17. 20. 21).

[2]) См. еп. Сильвестра, l. c. стр. 379.

[3]) Мѳ. 25, 1 и д.

[4]) מרעים — Суд. 14, 11, υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος — Мѳ. 9, 15. ср. Іоан. 3, 29.

[5]) Іерем. 25, 10. 1 Мак. 9, 39. Мѳ. 9, 15.

[6]) Пѣснь П. 3, 11. Ис. 61, 10.

[7]) Пѣснь П. 3, 6.

[8]) Пс. 44, 14. 15.

[9]) Іезек. 16, 10.

[10]) Быт. 24, 65; 38, 14. 15. Іезек. 16, 10. צעיף — это шелковое покрывало, или точнѣе, полупокрывало, оставлявшее глаза незакрытыми. Zaif или zeif прикрѣплялся къ круглой палочкѣ (נוס), утвержденной по направленію отъ лба къ срединѣ носа. Нельзя разумѣть подъ nesem „носовое кольцо“, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые изъ археологовъ (см. у Греца, Geschichte Israelit. Bd. I, кр. 2, s. 344) на томъ основаніи, будто еврейскія женщины издревле носили

отчего она называется вѣнчанною[1]). Вотъ женихъ входитъ въ домъ невѣсты, беретъ ее при торжественныхъ выраженіяхъ радости со стороны ея подругъ[2]). Въ сопровожденіи родныхъ, друзей и подругъ, молодая чета переходитъ въ домъ жениха. Этотъ переходъ былъ въ полномъ смыслѣ торжественнымъ шествіемъ; ему сопутствовала свита факельщиковъ, музыкантовъ и пѣвцовъ[3]); подруги невѣсты выходили навстрѣчу жениху и провожали новобрачныхъ со свѣтильниками въ рукахъ, безъ которыхъ онѣ не могли явиться въ брачный чертогъ[4]); съ боковъ окружала толпа народа, радостно привѣтствовавшая брачущихся[5]); на улицѣ тѣснились

---

кольца въ носу (продѣтыя въ носовомъ хрящѣ), подобно американскимъ дикарямъ. Nesem—было не носовое кольцо, а продолговатая круглая палочка, служившая для прикрѣпленія покрывала. Симмахъ и Өеодотіонъ удачно переводятъ נזם словомъ ἐπιῤῥίνιον—украшеніе на носу, а не въ носу. Бл. Іеронимъ въ толкованіи на Іезек. 16, 12 замѣчаетъ: verbum nezem (nesem) quod circulus in similitudinem factus in aurium eodem vocabulo nuncupetur et... usque hodie inter cetera ornamenta mulierum solent aurei circuli in os ex fronte pendere et imminere naribus. Какъ при Іеронимѣ, такъ еще и теперь въ Палестинѣ и Египтѣ женщины закрываются покрываломъ, прикрѣпленнымъ къ круглой палочкѣ изъ мѣди или золота,—которая утверждается по направленію отъ лба къ срединѣ носа. Nesem могло быть такою именно палочкою. Обыкновенно покрывались замужнія женщины (Graetz, l. c. cp. Michaelis, M. R. § 109). По талмуд. праву, жена, показывающаяся публично съ открытою головою, не будетъ имѣть хорошихъ дѣтей и обнаруживаетъ непокорность мужу (см. Алексѣевъ, Богосл., праздн. и религіозн. обряд. евр. стр. 163). Иногда прикрывали себя и обрученныя дѣвицы (Быт. 24, 64). Невѣста покрывалась предъ женихомъ въ первыя стадіи брачн. церемоніи, показывая тѣмъ, что стыдливость должна предшествовать браку; отсюда, по замѣчанію Амвросія Мед. (lib. I. de Abrah. cp. 6), и названіе бракосочетанія—nuptiae, потому что дѣвицы покрываютъ себя—se obnuberent. Этимъ, между прочимъ, обычаемъ воспользовался Лаванъ, чтобы обмануть Іакова, представивъ ему Лію вмѣсто Рахили.

[1]) Іезек. 16, 2. Ср. Ис. 62, 5.

[2]) Пс. 44, 15. Выраженія: „взять (לקח) жену“ (Чис. 12, 1. 1 Пар. 2, 21), „принять жену“ (Мө. 1, 20. 4) даютъ поводъ думать, что сущность брачной церемоніи заключалась во взятіи или принятіи невѣсты (см. Jahn, Bibl. Arhäolog. s. 252, cp. Stade, Geschichte Volkes Israel, s. 383). О бракосочетаніи Исаака говорится: „и взялъ (Ревекку) Исаакъ въ шатеръ матери своей; и взялъ Ревекку, и она сдѣлалась ему женою“ (Быт. 24, 67).

[3]) Апок. 18, 22. 23.

[4]) Мө. 25, 1 и д.

[5]) Пѣснь П. 3, 6 и д.

любопытные зрители процессіи [1]); друзья жениха и подруги невѣсты пѣли подъ аккомпаниментъ музыки брачныя пѣсни, въ которыхъ восхвалялась молодая чета [2]). По пріѣздѣ брачущихся въ домъ жениха, отецъ его бралъ невѣсту за руки, подводилъ ее къ сыну и сложивъ ихъ правыя руки, благословлялъ, говоря: „да будетъ Богъ Авраама и Іакова съ вами, да сдѣлаетъ Онъ васъ счастливыми; живите честно, я васъ благословляю“ [3]). Могли получать новобрачные благословеніе отъ родственниковъ и старѣйшинъ. Послѣ этого открывался брачный пиръ [4]), на который приглашались многочисленные друзья, знакомые и сосѣди [5]). Гости приходили на брачное торжество частію въ качествѣ свидѣтелей, частію для усиленія и возвышенія торжественности, частію же въ силу общечеловѣческой потребности сорадованія ближнему. У людей знатныхъ и богатыхъ пиршество (משתה) обыкновенно продолжалось священное седмеричное число дней [6]), а впослѣдствіи и двѣ седьмицы [7]). Иногда, впрочемъ, упоминается и объ одномъ днѣ бракосочетанія (חתנה), радостномъ для сердца [8]). На пиршествѣ не было недостатка въ развлеченіяхъ и забавахъ. Особенно часто гости любили предаваться обычнымъ на востокѣ загадкамъ, всегда заключающимъ въ себѣ глубокій практическій смыслъ. Извѣстно, напр., что при бракосочетаніи Самсона, Филистимляне занимались рѣшеніемъ загадки [9]). Брачный пиръ обыкновенно отличался веселымъ характеромъ: восклицанія во-

---

[1]) Ст. 11.

[2]) Пѣсни, пѣвшіяся въ это время, можетъ быть тѣ, которыя приводятся у пророковъ (Ис. 61, 10. ср. Іерем. 7, 34; 16, 9; 25, 10 и д.).

[3]) Осиповъ, Брачн. пр. древн. вост. 186.

[4]) Суд. 14, 10.

[5]) Быт. 29, 22 Іоиль 2, 16. Мѳ. 22, 1—10 Лук. 14, 8. Іоан. 2, 2.

[6]) Быт. 29, 27. Суд. 14, 12. 17.

[7]) Тов. 8, 19; 10, 7. У сирійскихъ поселянъ и Бедуиновъ еще и теперь брачный пиръ продолжается много дней (см. Stade Geschichte Volkes Israel, Bd. I, s. 384).

[8]) Пѣсн. II. 3, 11.

[9]) Суд. 14, 12.

сторженной радости становились какъ бы голосомъ жениха и невѣсты [1]). Теперь женихъ входилъ уже въ непосредственное общеніе съ своек невѣстою, и радость „друга жениха" была *исполнена*, потому что онъ „внималъ" новобрачнымъ, какъ они бесѣдовали [2]), т. е. потому, что дѣло, возложенное на него, приведено къ желанному концу. Въ заключеніе пиршества отецъ невѣсты [3]) приводилъ закрытую покрываломъ невѣсту въ брачную комнату (חפה) [4]), откуда утромъ на другой день выносили на показъ всѣмъ признаки ея дѣвства (בתולים) [5]) и отдавали на сохраненіе родителямъ невѣсты, какъ залогъ въ виду возможныхъ впослѣдствіи несправедливыхъ нареканій мужа на прежнее доброе поведеніе жены [6]).

Новобрачный, какъ и обрученный, пользовался нѣкоторыми привиллегіями. Такъ, въ продолженіи цѣлаго года онъ былъ свободенъ отъ военной службы и вообще отъ всѣхъ общественныхъ повинностей, отправленіе которыхъ могло бы разлучить его съ новобрачною [7]).

Нужно полагать, что при дозволительности многоженства, когда кромѣ жены въ собственномъ смыслѣ можно было имѣть и наложницъ, брачное торжество происходило только во время бракосочетанія съ дѣйствительною женою. Только въ разсказѣ о бракѣ Іакова съ Ліей упоминается о пиршествѣ (משתה) [8]), между тѣмъ какъ въ повѣствованіи о брачной связи его съ служанками [9]) и даже съ любимою Рахилью [10]) ничего подобнаго не говорится.

---

1) Іерем. 7, 34.
2) Іоан. 3, 29.
3) Быт. 29, 23. 25.
4) Тов. 7, 16; 8, 1.
5) Втор. 22, 17.
6) См. Stubbe, Ehe im alt. T. s. 26 ср. Winer, R. W. Bd. I, s. 499.
7) Втор. 24, 5.
8) Быт. 29, 22.
9) 30, 3. 9.
10) 29, 28.

Но въ Библіи есть нѣсколько примѣровъ уклоненія отъ сказаннаго нами о брачныхъ церемоніяхъ. Такъ, при бракосочетаніи Исаака не было пиршества (משׁתה), а при бракосочетаніи Іакова [1]) и Товіи [2]) торжество происходило не въ домѣ жениха, какъ это, кажется, было въ обычаѣ [3]), а у отца невѣсты. Что касается того, что во время бракосочетанія Исаака не было пира, то это едва ли можетъ указывать на то, какъ думаетъ Заальшутцъ [4]), что древній простой обычай еврейской семьи вовсе не требовалъ брачнаго торжества, которое будто бы явилось впослѣдствіи, быть можетъ, по подражанію сосѣднимъ языческимъ народамъ, напр., Филистимлянамъ [5]). Отсутствіе при заключеніи брака пиршества объясняется или тѣмъ, что невѣста жила слишкомъ далеко отъ его родителей, или—всего вѣроятнѣе—тѣмъ, что у Исаака незадолго до вступленія въ бракъ умерла мать, и еще продолжалось время траура [6]). Въ положеніи же Іакова, проживавшаго у своего тестя, не было такихъ неблагопріятныхъ условій, и потому въ день его бракосочетанія съ Ліей устроено было пиршество, на которомъ, по приглашенію Лавана, присутствовали всѣ мѣстные жители [7]). Объясненіе Заальшутца, что Лаванъ устроилъ пиръ единственно для того, чтобы при вечерней темнотѣ вѣрнѣе совершить свой обманъ, представляется натянутымъ, въ особенности если припомнить слова Лавана къ своему зятю: „я отпустилъ бы тебя съ веселіемъ и пѣснями, съ тимпанами и гуслями“ [8]). Касательно же того, почему брачное пиршество иногда устраивалось и отцемъ невѣсты, а не женихомъ только, должно замѣтить, что мѣсто

---

[1]) Ст. 22.
[2]) Тов. 8, 19.
[3]) Суд. 14, 10.
[4]) Archäolog. Hebr. Th II, кр. 61, § 8.
[5]) Суд. 14, 10 и д.
[6]) Быт. 24, 67.
[7]) 29, 22.
[8]) 31, 27.

для торжества опредѣлялось не всегда обычаемъ, но по временамъ—и положеніемъ жениха. Гдѣ женихъ находился, тамъ естественно происходилъ и брачный пиръ. Іаковъ и Товія проживали у отцовъ своихъ невѣстъ,—поэтому у послѣднихъ устраивалось и брачное торжество. Кромѣ того, Іаковъ не имѣлъ еще своего хозяйства и находился въ услуженіи у своего тестя.

Сравнительно большею сложностію отличаются обряды и обычаи при бракосочетаніи по традиціонному брачному праву.

Талмудическое брачное право прежде всего съ точностью обозначаетъ дни для заключенія брака. Бракъ съ дѣвицею, по его постановленію, долженъ праздноваться въ среду, а со вдовою—въ четвергъ. Среда предназначалась для бракосочетанія съ дѣвицею для того, чтобы дать возможность новобрачному, если бы его жена оказалась нечестною, донести объ этомъ суду на другой же день послѣ брака, т. е. въ четвергъ, когда производились судебныя разбирательства [1]). Для бракосочетанія же со вдовою опредѣленъ четвергъ въ виду того, что вступавшій въ бракъ съ нею допускался къ работѣ лишь по истеченіи трехъ дней; такъ-какъ въ вечеръ пятницы и въ субботу запрещалась всякая работа, то для того, чтобы не пропадало сразу три рабочихъ дня, предусмотрительные книжники назначали предшествующій день [2]).

У талмудическихъ Евреевъ, также какъ и у библейскихъ, начальнымъ актомъ бракосочетанія былъ переѣздъ невѣсты изъ дома отца въ домъ жениха [3]). Переѣздъ этотъ происходилъ такъ. Въ день, назначенный для брака, родственники обрученной, ея близкіе знакомые и подруги отправлялись въ домъ

---

[1]) Ketub. 1 a. Мишна. См. Mayer Rechte Israelit. Ath. ud. Rom. s. 331.

[2]) Ketub. I, 1. Осиповъ, Брач. пр. др. вост. стр. 195. Въ настоящее время Евреи совершаютъ бракосочетанія въ пятницу безъ различія дѣвица ли невѣста или вдова (Duschak, Mos. t. Eher. s. 47). Съ особенною охотою талмудисты заключали браки во время полнолунія (Schenkel, Bibl. Lexikon, Bd. III, s. 112).

[3]) Ketub. 40. M. см. Zschokke, Weib in alt. Test. s. 60.

ея отца, чтобы идти вмѣстѣ съ нею въ домъ жениха. Невѣста, обыкновенно съ распущенными волосами [1]) и лицемъ, скрытымъ подъ покрываломъ, въ сопровожденіи означенныхъ лицъ, которыя махали надъ ея головою миртовыми листьями, подъ звуки музыки и пѣнія, отправлялась въ домъ жениха. Впереди процессіи шли ея родители, раздавая встрѣчнымъ дѣтямъ поджаренныя колосья—символъ будущаго многочадія и благословенія супруговъ. По прибытіи въ брачный домъ жениха, обрученная отдавалась въ руки особыхъ женщинъ, которыя убирали ей голову, скрывая ея волосы подъ покрывало (zaif); отселѣ молодая женщина не могла уже являться публично съ открытою головою. Послѣ этого начиналось самое вѣнчаніе (Nissouin) которое, по постановленію Мишны, совершалось посредствомъ обряда хуппы (Chuppa), т. е. балдахина или покрышки [2]). Обрядъ происходилъ слѣдующимъ образомъ. Новобрачные подводились въ сопровожденіи посаженныхъ отца и матери подъ балдахинъ, раскинутый въ домѣ жениха или просто на открытомъ воздухѣ, гдѣ видъ неба,

---

[1]) Распущенные волосы—это было привиллегіей дѣвицъ въ день бракосочетанія (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 46).

[2]) Сущность обряда хуппы не объяснена ни Мишной, ни Гемарой, поэтому впослѣдствіи явилось три различныхъ его толкованія. По мнѣнію однихъ, этотъ обрядъ состоялъ въ томъ, что голова невѣсты покрывалась миртовымъ вѣнкомъ, причемъ давались ей извѣстныя благословенія (Ketub. 7, 6 и д. Zschokke, l. c.). Но съ мнѣніемъ этимъ нельзя согласиться уже потому, что со времени іудейской войны противъ Веспасіана и Тита употребленіе вѣнковъ при бракосочетаніи было отмѣнено въ знакъ скорби и печали, которыя пережилъ въ то время іудейскій народъ (см. Winer, R. W. s. 499. Anmerk. 2). По другимъ, подъ обрядомъ хуппы разумѣется торжественное прибытіе невѣсты въ домъ жениха. Третьи, наконецъ, утверждаютъ, что этотъ обрядъ нужно понимать въ смыслѣ удаленія новобрачныхъ въ убранную по праздничному брачную спальню или возвращеніе ихъ оттуда. (Zschokke, Weib in alt. T. s. 60). Скорѣе всего въ хуппѣ слѣдуетъ видѣть, какъ показываетъ самое значеніе этого слова, балдахинъ, подъ который подводились молодые для вѣнчанія.

усѣяннаго звѣздами, предвѣщалъ молодымъ супругамъ многочисленное потомство. Здѣсь они выслушивали благословеніе на бракъ [1]), которое, какъ и бывшее при обрученіи, содержало въ себѣ прославленіе Бога, запрещающаго безнравственность и дозволяющаго цѣломудренный бракъ и радость жениха о невѣстѣ [2]). Благословеніе это произносилось или отцемъ одного изъ супруговъ, или какимъ-нибудь книжникомъ, или, наконецъ, всякимъ другимъ значительнымъ лицомъ [3]); при этомъ требовалось, чтобы при благословеніи присутствовало не менѣе десяти мужчинъ [4]). У Іудеевъ позднѣйшаго времени бракосочетаніе производилось (и теперь производится) обыкновенно раввиномъ.

Если обрученіе представляетъ собою взаимное освященіе супруговъ, то брачный обрядъ хуппы есть символическій образъ той тѣсной связи, которая должна объединять мужа и жену въ продолженіи всей ихъ жизни. По выходѣ новобрачныхъ изъ хуппы бракъ считался законченнымъ.

По окончаніи этого обряда составлялся брачный контрактъ, если только онъ не былъ написанъ прежде. Въ болѣе позднее время вѣнчаніе совершалось такъ. Сначала происходило обрученіе. Женихъ, надѣвая обручальное кольцо на указательный палецъ правой руки невѣсты, говорилъ ей: „ты для меня обручена этимъ кольцомъ по закону Моисея и Израиля“ [5]). Въ древнее время врученіе кольца, какъ намъ

[1]) См. Mayer, Recht. Isr. ud. Ath. ud. R. s. 331.

[2]) Ibid.

[3]) Kiddusch. 6 a. Weill, La femme juive, p. 24.

[4]) Zschokke, Weib in alt. T. s. 60. Mayer, l. c.

[5]) Mayer, Rechte Israelit., Ath. ud. Rom. s. 332. Zschokke, Weib in alt. T. s. 59. Въ надѣваніи кольца, сопровождавшемся произнесеніемъ указанныхъ словъ, заключается сущность брачнаго обряда талмудическихъ Евреевъ, такъ что, если кто, желая жениться на извѣстной дѣвицѣ, надѣнетъ кольцо на ея руку, при произнесеніи брачной формулы, то дѣвица тѣмъ самымъ фактически становится его женою (Алексѣевъ, Богослужеб. праз. и рел. обр. нынѣшн. вр., стр. 164).

извѣстно, происходило при обрученіи, а не въ день хуппы. Обрученіе заканчивалось испрашиваніемъ раввинами благословенія надъ чашею съ виномъ. Самое вѣнчаніе, слѣдовавшее за обрученіемъ, также заключалось въ испрашиваніи благословенія надъ новою чашею вина [1]).

---

[1]) Mayer, l. c. Zschokke, Weib in alt. T. s. 60.

## ГЛАВА ПЯТАЯ.

### Отношенія супруговъ: чистота супружескихъ отношеній; права и обязанности супруговъ; наложничество.

Отношенія супруговъ обыкновенно опредѣляются общественнымъ и семейнымъ правовымъ положеніемъ женщины.

О положеніи женщины въ еврейскомъ народѣ высказано было не мало разнообразныхъ сужденій. Но всѣ эти сужденія можно подвести подъ двѣ главныя категоріи. По однимъ [1], она находилась тамъ развѣ только въ немного лучшемъ состояніи, чѣмъ положеніе нынѣшнихъ магометанскихъ женщинъ [2]; напротивъ того, по другимъ [3], положеніе израильской

---

[1]) Stade, Geschichte des Volkes Israel, 13 d. I, 5, 381.

[2]) Хотя Магометъ нѣсколько улучшилъ положеніе мусульманской женщины, сравнительно съ тѣмъ, какое она прежде занимала въ Аравіи, уничтоживъ, напр., древній арабскій обычай умерщвлять дочерей при самомъ рожденіи (Сур. XVI, 60—4. ср. XXXI, 8), однако онъ прямо училъ, что мужчины выше женщинъ по причинѣ преимуществъ, благодаря которымъ Богъ возвысилъ ихъ предъ послѣдними, и эти преимущества, какъ преимущества женъ предъ рабами, у него математически опредѣлены. Рабъ имѣетъ половину стоимости женщины поэтому онъ можетъ имѣть только двухъ женъ, подвергаться лишь половинѣ наказанія; точно также женщина имѣетъ половину стоимости мужчины, и потому получаетъ наслѣдства вдвое меньше мужчины. Неудивительно поэтому, если между магометанами однажды поднятъ былъ вопросъ о томъ, войдутъ ли женщины въ рай, несмотря на то, что жена Магомета называлась матерью правовѣрныхъ (Michaelis, M. R. Th. II, s. 88).

[3]) См. Hamburger R. E. s. 1036.

женщины было почти тождественно съ современнымъ положеніемъ женщины въ Европѣ. Но оба эти мнѣнія о положеніи древнееврейской женщины представляютъ собой противоположныя крайности; съ каждымъ изъ нихъ въ отдѣльности нельзя согласиться. Правда, положеніе женщины у древнихъ израильтянъ было выше и лучше, нежели у другихъ восточныхъ народовъ древняго и новаго міра [1]). Въ этомъ отношеніи древніе евреи занимаютъ какъ бы средину между востокомъ и западомъ, являясь первымъ и единственнымъ народомъ, у котораго еще до введенія христіанства женщина признавалась личностію, а не вещью, подругою мужа, а не имуществомъ его; мужъ не былъ деспотическимъ властителемъ жены и не могъ распоряжаться по своему произволу ея жизнію, какъ это было у древнихъ язычниковъ. Но въ то же время было бы большою ошибкою судить объ израильской женщинѣ съ христіанской точки зрѣнія нашего времени. Живя въ ту отдаленную эпоху, когда господствовалъ грубый произволъ, евреи естественно не могли подняться до того возвышеннаго воззрѣнія на женщину и ея правовое положеніе, какое принесло съ собой христіанство, благодаря заслугамъ пресвятой Богородицы [2]). При всемъ томъ и ихъ представленія о положеніи женщины были настолько высоки, что далеко оставили за собой представленія древняго язычества и подготовили человѣчество къ воспріятію совершеннѣйшаго христіанскаго воззрѣнія.

Каковы же эти представленія евреевъ о положеніи женщины?

Высокое правовое положеніе женщины прежде всего сказалось въ ученіи о происхожденіи первой жены, по кото-

---

[1]) Graetz, Geschichte der Israeliten, 13 d. I, Кр. 2, s. 344.

[2]) Софроній, hom. in. Deip. annunt: Evac. maledictionem (tu Maria) in benedictionem mutasti. Епифаній, or. de land. Mar. Deip.: Maria lapsum, Evam erexit et Adamum e paradiso defectum in coelos misit.



рому она взята отъ мужа и создана для того, чтобы быть помощницей мужу, „соотвѣтственною ему“, по своей природѣ равною ему. Самое названіе жены—אשה, почти тождественное съ названіемъ мужа—איש и отличающееся лишь окончаніемъ, свойственнымъ женскому роду, показываетъ, какъ мы видѣли, что она была не рабой мужа, а равноправною подругою [1]. Такую же равноправность опредѣляло и назначеніе женщины въ бракѣ—составлять съ мужемъ нравственное и неразрывное единство. Признаніе равноправной личности за женщиною имѣло тѣмъ болѣе мѣсто, что, по божественному обѣтованію, Спаситель долженъ былъ родиться отъ женщины—дѣвы народа израильскаго. Полигамія, вошедшая въ обычай во время патріарховъ, не могла особенно неблагопріятно влiять на развитіе идеи равенства половъ, потому что она имѣла у евреевъ смягченную форму и находила значительное ограниченіе въ законодательствѣ Моисея. Поэтому мы не находимъ у израильтянъ гаремовъ, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, какъ это было у древнихъ народовъ востока, гдѣ жены деспота-мужа, находясь въ безвыходномъ заключеніи и являясь только орудіемъ для удовлетворенія животной страсти, лишались всякаго сознанія своего человѣческаго достоинства. Указываютъ нѣчто подобное гарему въ исторіи домашней жизни Соломона, но и его жены не были собственно гаремницами въ восточно-языческомъ смыслѣ. Напротивъ того, онѣ имѣли такое вліяніе на царя, что даже заставили его поставить для себя капища своимъ богамъ. Притомъ же явленіе это было исключительнымъ, вызваннымъ личнымъ произвольнымъ капризомъ незнающаго мѣры въ счастіи царя и, какъ знаемъ, находило для себя полное осужденіе въ общественномъ мнѣніи и законѣ. Встрѣчающееся въ кн. Есѳирь слово „гаремъ“ (בית הנשים) [2] персидскаго происхожденія. Авторъ

---

[1]) Это же открывается и изъ другихъ ея названій—גבירה (владычица), גברת (госпожа, хозяйка) и др.

[2]) 2, 3.

книги хотя и знаетъ о гаремной жизни; но изображаетъ ее иначе, чѣмъ она изображается въ памятникахъ другихъ восточныхъ народовъ [1]). Далѣе,—евреямъ чуждо было раздѣленіе половъ даже въ высшемъ обществѣ [2]). Въ противоположность унизительнымъ обычаямъ языческихъ народовъ, по которымъ женщины жили въ заперти, а если и выходили, то не иначе, какъ съ закрытымъ лицемъ, израильскія женщины пользовались значительною свободою въ отношеніи къ мужчинамъ. Во всѣхъ случаяхъ жизни онѣ смѣло и открыто обращались съ мужскимъ поломъ. Такъ, мы видимъ, что Сарра во время пребыванія въ Египтѣ не боялась съ открытымъ лицемъ показываться иноплеменникамъ [3]). Самыя условія кочующей пастушеской жизни евреевъ патріархальнаго времени благопріятствовали развитію внѣшней свободы женщины. Живя въ походной палаткѣ вмѣстѣ съ мужчинами и вмѣстѣ съ ними пася стада, она, естественно, не могла быть застѣнчивой и робкой затворницей. Такъ, Ревекка безпрепятственно ходитъ за городъ къ колодцу—этому сборному пункту на востокѣ—за водой и безъ всякаго стѣсненія бесѣдуетъ съ незнакомцемъ; оказываетъ ему услугу и гостепріимство и съ нимъ же потомъ путешествуетъ въ чужую страну: всю дорогу она идетъ съ открытымъ лицемъ и только, увидѣвъ Исаака и узнавъ, кто это, молодая дѣвушка естественно смутилась въ присутствіи

[1]) Посторонній мужчина (Мардохей) ежедневно приходитъ въ женскій дворъ и всякій разъ видитъ въ гаремѣ царскихъ женъ (2, 11), между тѣмъ какъ самъ царь, который, по восточ. обычаю, только одинъ и имѣетъ право входить въ него, видитъ каждую изъ своихъ женъ лишь однажды въ годъ и не въ гаремѣ, а въ своемъ дворцѣ, куда онѣ должны были являться (ст. 12 и д.), такъ что Есѳирь опасается наказанія, когда, не будучи позвана, приходитъ къ царю только по истеченіи 30 дней (4, 11,16).

[2]) 2 Ц. 13, 7. 3 Ц. 14, 4.

[3]) Быт. 12, 14—19. Хотя еврейскія замужнія женщины имѣли обыкновеніе прикрывать часть лица покрываломъ, но, какъ видно изъ даннаго мѣста, для нихъ это было необязательно; между тѣмъ талмудисты, какъ мы замѣтили выше, возвели это восточное обыкновеніе въ обязательный законъ.

своего жениха, „взяла покрывало и покрылась“ [1]). Рахиль поитъ у колодезя свои стада вмѣстѣ съ другими пастухами; Іаковъ, здороваясь съ своею двоюродною сестрою, видѣнною имъ впервые, цѣлуетъ ее въ присутствіи пастуховъ [2]). Вообще еврейскія дѣвицы свободно могли ходить повсюду,—въ поле, за городъ, ограждаемыя закономъ, строго наказывавшимъ оскорбителя дѣвицы въ такомъ мѣстѣ, гдѣ она оставалась беззащитною [3]). Свобода израильскихъ женщинъ по отношенію къ мужчинамъ, между прочимъ, обусловливалась торжествами и удовольствіями, каковы были игры, пѣсни и пляски, въ которыхъ онѣ принимали живѣйшее участіе и которыми всегда указывается духъ, не стѣсняемый восточными формами женской жизни. Великія дѣла Іеговы по отношенію къ Израилю возбуждали и въ женскомъ воспріимчивомъ сердцѣ высокій религіозный патріотизмъ. Такъ, Маріамъ, пророчица и сестра Моисея и Аарона, вмѣстѣ съ другими женщинами, торжественно съ тимпанами и ликованіемъ воспѣла величайшій моментъ въ исторіи своего народа—чудесное избавленіе отъ погони Фараона, погибшаго въ волнахъ моря [4]). Несчастная дочь Іефоая вышла навстрѣчу своему отцу-побѣдителю съ тимпанами и ликами [5]). Дѣвицы силомскія открыто плясали въ хороводахъ во время сбора винограда [6]). Когда Саулъ и Давидъ возвращались съ побѣды надъ Филистимлянами, то женщины изъ всѣхъ городовъ израильскихъ выходили имъ навстрѣчу съ пѣніемъ и плясками, съ торжественными тимпанами и кимвалами, съ похвальными восклицаніями: „Саулъ побѣдилъ тысячи, а Давидъ—десятки тысячъ [7]).

[1]) Быт. 24, 11, 17—20, 65.
[2]) 29, 9—11.
[3]) Втор, 22, 25.
[4]) Исход. 15, 20, 21.
[5]) Суд. 11, 34.
[6]) 21, 21, ср. 16, 27.
[7]) 1 Цар. 18, 6, 7. Какое впечатлѣніе произвело это одобреніе на царя, показываютъ стихи 8 и 9-й.

Участвуя наравнѣ съ мужчинами въ общественной жизни, еврейскія женщины, повидимому, получали одинаковое съ ними не только религіозное, но и политическое воспитаніе. Религіозное воспитаніе ихъ, равно какъ и мужчинъ, велось посредствомъ объясненія имъ смысла великихъ израильскихъ празднествъ, въ которыхъ женщины участвовали вмѣстѣ съ мужчинами [1]). Принимая, наравнѣ съ мужчинами, участіе въ слушаніи публично читавшагося народу въ торжественный праздникъ кущей (въ годъ отпущенія) [2]) закона Моисеева, онѣ одинаково съ мужчинами пользовались и историко-политическимъ образованіемъ. Такія личности, какъ Девора и др., очевидно, были не только вдохновенными женщинами, но и получившими политическое образованіе, что свидѣтельствуется глубокимъ ихъ пониманіемъ исторической судьбы и политическаго положенія народа [3]). Впрочемъ, со времени послѣплѣннаго книжничества, на воспитаніе женщины Іудей повидимому стали мало обращать вниманія. Да и образованіе того времени, состоявшее главнымъ образомъ въ казуистическомъ толкованіи закона, было пищею неудобовоспріемлемою для женскаго духа. Тѣмъ не менѣе домашнее воспитаніе, получаемое женщиною, публичныя чтенія и проповѣди, произносимыя во храмѣ по субботамъ и праздникамъ и охотно выслушиваемыя женщинами, въ дѣйствительности преслѣдовали туже самую задачу, какъ и школа, изъ которой женщина была исключена [4]). Впрочемъ, по временамъ удавалось проникать женщинѣ и въ эту запрещенную для нея область, въ которой она служила съ достоинствомъ. Преданіе не разъ упоминаетъ о женщинахъ, основательно свѣдущихъ въ священной наукѣ и пріобрѣвшихъ авторитетъ среди книжниковъ [5]).

---

1) Втор. 16, 11, 14.
2) 31, 11, 12.
3) Суд. 5.
4) Weill, La femme juive, p. 9.
5) Ibid. p. 10.

Получая образованіе, еврейскія женщины не были лишены права занимать общественно-государственныя должности. Такъ, мы видимъ женщинъ-царицъ, судей, пророчицъ и т. д. Мааха (Ана), напр., дочь Авессалома и мать Асы, занимала должность правительницы государства [1]). Нечестивая Іезавель самовластно правила царствомъ при мужѣ-царѣ [2]); а Гоѳолія была даже царицей [3]). Александра, жена Александра Асмонея, правила государствомъ цѣлыхъ девять лѣтъ [4]). Девора была судьей народа; она не только разбирала ссоры и тяжбы, назначала наказанія, но и рѣшала дѣла политическаго характера, за что и получила почетное названіе „матери въ Израилѣ" [5]). Маріамъ [6]), Девора, Анна, мать Самуила [7]), Олдама [8]), Ноадія [9]), Анна другая [10]) были пророчицами [11]).

Есть примѣры дѣятельнаго участія израильскихъ женщинъ и въ военнополитическихъ судьбахъ своего народа, въ особенности, когда его высокимъ патріотическимъ и религіознымъ интересамъ грозила опасность. Въ этомъ случаѣ онѣ нерѣдко

---

[1]) Пар. 15, 16. Ср. 3 Цар. 15, 13.

[2]) 4 Цар. 11, 3; 3 Ц. 18, 13.

[3]) 4 Цар. 11, 1—20. Этого факта нельзя объяснять, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые, предположеніемъ похищенія престола, потому что, еслибы еврейская женщина не имѣла права престолонаслѣдія, то въ такомъ случаѣ было бы непонятнымъ и самое это похищеніе, особенно если принять во вниманіе, что Гоѳолія царствовала почти семь лѣтъ.

[4]) Ant. XII, 6, 6.

[5]) Изъ того, что одна только Девора была судьей, не слѣдуетъ еще, что вообще эта должность была недоступна для женщинъ. Единичность примѣра Деворы показываетъ, что для занятія должности судьи требовались особыя качества, имѣть которыя могла рѣдкая женщина.

[6]) Исх. 15, 20.

[7]) 1 Цар. 2, 1 и д.

[8]) 4 Цар. 22, 14.

[9]) Неем. 6, 14.

[10]) Лук. 2, 36.

[11]) Это показываетъ, что въ народѣ еврейскомъ были женщины, достойныя откровеній, и что и во время Ветхаго Завѣта, какъ и въ христіанствѣ, по отношенію къ чрезвычайнымъ дарованіямъ божеств. благодать, какъ gratia gratis data, въ извѣстныхъ случаяхъ не полагала различія между мужскимъ и женскимъ поломъ.

обнаруживали геройскую твердость духа, необычайную рѣшимость и самоотверженіе. Девора воодушевляетъ Варака на борьбу противъ отечественнаго врага и врага Господня, сопутствуетъ ему на битву для того, чтобы въ трудныя минуты военнаго времени помочь ему своими совѣтами [1]). Іаиль, жена Хевера Кенеянина, пронзивъ голову надменнаго врага шатернымъ коломъ, умертвила его и за это патріотическое дѣло была прославлена Деворой и Варакомъ какъ „благословенная между женами въ шатрахъ" [2]). Одна женщина изъ города Тевеца бросила съ башни, окруженной возмутителемъ государства Авимелехомъ, обломокъ жернова на голову послѣдняго, и проломила ему черепъ [3]). Другая „умная женщина" изъ города Авеля вела переговоры съ городской стѣны съ полководцемъ Іоавомъ, пришедшимъ наказать Авель изъ-за одного человѣка [4]). Обѣ эти женщины смѣлымъ образомъ своихъ дѣйствій положили конецъ междоусобіямъ въ странѣ. Когда при осадѣ Ветилуи Олоферномъ всѣ жители города потеряли присутствіе духа и уже готовы были сдаться непріятелю, на помощь ихъ малодушно пришла геройски-мужественная Іудиѳь; поднявши упавшій духъ ихъ указаніемъ на защиту и милость Божію, она съ безпримѣрнымъ самоотверженіемъ отправилась, въ сопровожденіи одной лишь служанки, въ непріятельскій лагерь, сняла мечемъ съ Олоферна голову въ его собственной палаткѣ и тѣмъ, послѣ своего счастливаго возвращенія домой, воодушевила къ оборонѣ народъ, который дѣйствительно обратилъ врага въ бѣгство. Точно также Есѳирь рѣшается на извѣстный опасный шагъ для того, чтобы, ниспровергнувъ врага своего народа, всесильнаго и злобнаго Амана, предотвратить погибель Іуды въ персидскомъ царствѣ.

Не лишены были еврейскія женщины права участія въ

---

[1]) Суд. 4.
[2]) 4, 17 и д. 5, 24 и д.
[3]) 9, 53.
[4]) 2 Пар. 20, 16—22.

процессѣ,—онѣ могли защищать свои права на судѣ. Извѣстно, что дочери Салпаада предъявили и доказывали предъ судомъ свои права на имущество умершаго отца. Судъ призналъ ихъ права вполнѣ законными, и наслѣдство отца перешло въ ихъ собственное распоряженіе, только съ условіемъ—выйти замужъ въ предѣлахъ своего колѣна, чтобы земельная собственность ихъ колѣна не перешла къ другому [1]).

Соціальное положеніе еврейской женщины естественно оказывало вліяніе и на ея семейное домашнее положеніе. „Если женщина, пишетъ Заальшутцъ [2]), имѣла надлежащія качества для того, чтобы обращать на себя вниманіе цѣлаго общества [3]) и занимать такое положеніе въ народѣ, какъ Девора или Олдама, то домашнія отношенія вообще не могли быть такими, при которыхъ уничтожалось бы въ женѣ человѣческое достоинство, и она низводилась бы на степень простого орудія для удовлетворенія потребности мужа, какъ это замѣтно на нынѣшнемъ востокѣ“. Уже то обстоятельство, что у израильтянъ жена не покупалась, но лишь „приглашалась“, съ согласія своихъ родителей по собственной склонности, показываетъ, что въ брачной жизни жена не была рабою мужа, но, принося ему въ жертву свою любовь, становилась его помощницей; хотя она и признавала мужа главою семьи и, какъ такому, подчинялась, но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ подруга жизни, дѣлила съ нимъ горе и радость, а какъ госпожа дома дѣйствовала въ немъ совершенно самостоятельно. Даже нѣкоторые изъ такихъ изслѣдователей, которые настаиваютъ на существованіи у Израильтянъ „купли женъ“, считаютъ великимъ заблужденіемъ мнѣніе, будто „древнеизраильская жена была безправною въ домѣ своего мужа“ [4]). Если исторія еврейской женщины не можетъ по-

[1]) Чис. 27, 1—7; 36, 1—6.
[2]) Archäologie Hebräer, Th. II, Kp. 60 § 6.
[3]) Притч. 31, 31.
[4]) Stade, Geschichte Volkes Israel. Bd. I, s. 385.

хвалиться вполнѣ активнымъ участіемъ ея въ общественно-государственной жизни, то за то во внутренней жизни дома израильтянка являлась полновластною госпожей.—Въ кругу домашней жизни жена патріарха, можно сказать, была полноправнѣе и свободнѣе самого мужа, что такъ наглядно доказывается выраженіемъ: „все, что Сарра ни говоритъ, слушаютъ ея голоса".—Будучи полноправною хозяйкою дома, Сарра заставляетъ Авраама исполнять свои желанія иногда даже вопреки его собственной волѣ [1]). Ревекка, по своему желанію, устраиваетъ дѣло такъ, что права первороднаго сына переходятъ къ младшему, которому, не боясь мужа, Ревекка говоритъ: „на мнѣ пусть будетъ проклятіе твое" [2]). Голосъ и совѣтъ матери имѣли особенно важное значеніе въ брачныхъ дѣлахъ дѣтей. Ревекка убѣждаетъ Іакова не брать себѣ жены изъ дочерей хеттейскихъ, и Исаакъ, при благословеніи сына, сообразно съ желаніемъ своей жены, заповѣдуетъ: „не бери себѣ жены изъ дочерей ханаанскихъ" [3]). Возъимѣвъ намѣреніе оставить тестя, Іаковъ не приказываетъ своимъ женамъ приготовиться въ путь, а совѣтуется съ ними о своемъ намѣреніи и получаетъ полное ихъ согласіе на это [4]). Хотя Лія была „нелюбимою" женой Іакова, однако не видно, чтобы онъ пренебрегалъ ею въ домѣ. Что касается постановленій законодательства Моисея, опредѣляющихъ супружескія отношенія, то между ними нѣтъ ни одного такого, которое бы подчиняло одну сторону другой и нарушало личное равноправіе супруговъ [5]). Въ пятой заповѣди десятословія почтеніе къ матери предписывается въ одинаковой степени, какъ и къ отцу [6]). Иногда въ постановленіяхъ объ обязанности родительскаго почтенія законъ на

---

[1]) Быт. 16, 5, 6; 21, 10—12.

[2]) 27, 5—30.

[3]) Ст. 46; 28, 1.

[4]) 31, 4—16.

[5]) Saalschutz, Archäologie Hebräer, Th. II, Kp. 60, § 7.

[6]) См. Исх. 20, 12. Ср. 21, 15, 17. Лев. 19, 3; 20, 9. Втор. 27, 16. Притч. 20, 20.

первомъ мѣстѣ ставитъ не отца, а мать: „бойтесь каждый матери своей и отца своего“ [1]). Буйный и непокорный сынъ предъ старѣйшинами города присуждается „отцемъ и матерью“ къ побіенію камнями за то, что онъ „не повинуется голосу отца своего и голосу матери своей“ [2]). Все это, очевидно, предполагаетъ собой равноправность супруговъ, или, по крайней мѣрѣ, не рабское положеніе женщины. Далѣе,—жена имѣла сильное нравственное вліяніе на мужа и способна была внушить тѣ или другія свои убѣжденія, привычки и правила; поэтому именно законъ запрещаетъ Евреямъ брачныя связи съ иноплеменницами-язычницами, опасаясь пагубнаго вліянія ихъ на мужей [3]).—Исторія, послѣдующая за изданіемъ законодательства, также подтверждаетъ идею закона Моисея о женщинѣ. Наложница изъ Виѳлеема вполнѣ свободно оставляетъ мужа-левита и возвращается въ домъ своего отца. По прошествіи четырехъ мѣсяцевъ левитъ отправляется къ ней, „чтобы поговорить къ сердцу ея, и возвратить ее къ себѣ“ [4]). Въ надеждѣ имѣть сына Анна (мать Самуила) даетъ обѣтъ, не опасаясь противодѣйствія этому со стороны своего мужа [5]). Какъ и Ревекка, она, по собственному желанію, устраиваетъ судьбу своего сына, и Елкана вполнѣ соглашается съ нею: „дѣлай, что тебѣ угодно“ [6]). Но при этомъ Елкана, подобно Іакову, не пренебрегаетъ и другою своею женою [7]). Авигея, добрая жена злого Навала, вопреки желанію мужа завязываетъ дружественныя, мирныя отношенія съ Давидомъ, принесши ему дары послѣ грубаго отказа со стороны мужа. Она рѣшается даже порицать послѣдняго, и говоритъ въ присутствіи царя: „пусть господинъ мой не обращаетъ вниманія на этого злаго человѣка, на Навала, ибо каково имя, таковъ и онъ. Навалъ (безумный)—

[1]) Лев. 19, 3.
[2]) Втор 21, 18—21.
[3]) Исх. 34, 16
[4]) Суд. 16, 1 и д.
[5]) 1 Ц. 1, 11, 24 и д.
[6]) Ст. 22, 23.
[7]) 1, 4.

имя его, и безуміе его съ нимъ“ [1]). Мелхола, жена Давида, превышая свое право, лично обращается съ своему царственному супругу съ упреками за неприличное будто бы поведеніе его при перенесеніи ковчега, когда онъ отъ радости скакалъ и прыгалъ предъ нимъ. За такую серьезную рѣзкость, сказанную своему мужу, она получаетъ только замѣчаніе, выраженное при томъ въ формѣ, не выходящей изъ границъ супружескаго уваженія [2]). Богатая сонамитянка по собственному желанію принимаетъ Елисея всякій разъ, какъ онъ приходилъ въ Сонамъ, и потомъ съ согласія мужа приготовляетъ для его помѣщенія особую горницу. Испрашивая на это согласіе своего мужа, она обращается къ нему не съ просьбой о позволеніи, а съ выраженіемъ лишь желанія въ формѣ сознанія своей полноправности: „сдѣлаемъ, говоритъ она ему, небольшую горницу надъ стѣною, и поставимъ ему тамъ постелю, и столъ, и сѣдалище, и свѣтильникъ; и когда онъ будетъ приходить къ намъ, пусть заходитъ туда“ [3]). Далѣе,—она требуетъ отъ мужа дать ей слугу и ослицу для поѣздки (по причинѣ смерти сына) къ человѣку Божію; причемъ на вопросъ его о цѣли путешествія жена не хочетъ отвѣчать [4]).

Тѣмъ не менѣе, какъ ни высоко было положеніе женщины, все таки его нельзя назвать совершеннымъ. При важномъ вліяніи на дѣла соціальной и въ особенности семейной жизни женщина никогда не уравнивалась вполнѣ съ мужчиною и потому сравнительно съ нимъ имѣла болѣе ограниченныя права и находилась по отношенію къ нему въ нѣкоторой зависимости и подчиненіи. Это подчиненіе, отчасти указанное уже въ ученіи о происхожденіи жены отъ мужа [5]), въ особенности ясно выразилось, какъ видѣли мы, въ опредѣленіи Бо-

[1]) 1 Цар. 25, 10, 25, 27.
[2]) 2 Цар. 6, 20—23.
[3]) 4 Ц. 4, 10.
[4]) Ст. 20—23.
[5]) Быт. 2, 21, 22.

жіемъ женѣ послѣ паденія: „и къ мужу твоему влеченіе твое и онъ будетъ господствовать надъ тобою“ [1]). Ограниченія правъ израильской жены на самостоятельное распоряженіе собой, прежде всего, нельзя не видѣть въ законѣ, предоставляющемъ отцу право продажи своей дочери въ рабство [2]), хотя это право отца было ограничено желаніемъ покупающаго взять за себя его дочь замужъ; отецъ могъ продать свою дочь въ рабство, но только подъ условіемъ, если господинъ, или его сынъ женится на ней; въ случаѣ не исполненія этого условія, дѣвица имѣла право требовать освобожденія [3]). Далѣе,— нѣкоторое неравенство женщины по сравненію съ мужчиною заявляетъ о себѣ въ правахъ наслѣдованія. Правами этими пользовались дочери только въ томъ случаѣ, когда не было сыновей, такъ-что существованіе послѣднихъ лишало дочерей части въ наслѣдствѣ [4]). Но этотъ порядокъ наслѣдованія имѣлъ свое ограниченіе въ томъ, что Моисей связалъ законъ наслѣдованія дочерей при отсутствіи сыновей съ сохраненіемъ имени отца отъ уничтоженія [5]). Поэтому при извѣстныхъ обстоятельствахъ (напр. при физической или нравственной неспособности

---

[1]) Быт. 3, 16.

[2]) Исх. 21, 7—11.

[3]) Kidduschin, 41 a. Eben. H. 37, § 8. см. Mayer, R. Israelit. Ath. ud. Rom. s. 237. Weill., La femme juive, p. 13, 14. Преданіе ограничиваетъ право отца на продажу несовершеннолѣтіемъ дочери, когда она, при неполномъ еще развитіи самосознанія, не могла еще тяжело чувствовать акта продажи и легко могла привыкнуть и сродниться съ новымъ семействомъ. По достиженіи же совершеннолѣтія, дѣвица однимъ словомъ, сказаннымъ предъ свидѣтелями, могла прекратить брачное сожительство съ мужемъ, котораго навязали ей насильно (Ievam. 107 b. и 108 a). По расторженіи своего брака на подобныхъ условіяхъ, молодая женщина, послѣ вступленія во второй бракъ и его расторженія, снова могла возвратиться къ первому своему мужу. Мало того,—по смерти мужа, она, хотя бы еще и не достигла совершеннолѣтія, непосредственно переходила въ домъ своего отца и получала всѣ права совершеннолѣтней женщины. Какъ совершеннолѣтнюю, онъ болѣе уже не могъ выдать ее замужъ противъ ея желанія; теперь она сама имѣла право вступить опять въ бракъ по собственному выбору, не спрашивая ни у кого на это согласія.

[4]) Числ. 27, 8—11.

[5]) Ст. 4.

сына къ сохраненію имени отца), и сестры получаютъ возможность наслѣдованія при братьяхъ. Исторія еврейскаго народа дѣйствительно представляетъ намъ нѣсколько примѣровъ подобнаго наслѣдованія въ богатыхъ семействахъ [1]).—Правовое положеніе женщины ограничивается, далѣе, правомъ отца или мужа отмѣнять обѣты своей дочери или жены, если эти обѣты почему либо казались неудобоисполнимыми [2]). Хотя въ предоставленіи этого права мужчинѣ нельзя не видѣть уступки со стороны законодателя общему восточному воззрѣнію на женщину, однако слѣдуетъ замѣтить, что согласіе или несогласіе на такое серьезное и священное дѣло, какъ обѣтъ, со стороны болѣе зрѣлаго ума мужчины не представляется излишнею стѣснительностію для женщины, въ особенности молодой, тѣмъ болѣе, что по преданію и женщинѣ предоставлялось право отмѣнять обѣты своего мужа, когда они препятствовали исполненію супружеской обязанности [3]). Можно, наконецъ, видѣть нѣкоторую неравноправность женщинъ съ мужчинами въ законѣ о разводѣ, по которому жена не могла ни удержать мужа отъ развода, ни сама развестись съ нимъ. Но, какъ увидимъ ниже, и право развода не было исключительною принадлежностію мужа.

Такимъ образомъ во всѣхъ указанныхъ ограниченіяхъ правъ еврейской женщины мы не находимъ рабскаго служенія ея деспотизму мужчины, не видимъ ничего подавляющаго личность, унижающаго свободу ея до рабскаго отношенія къ нему. Женщина была почти равноправною съ мужчиною; на нее смотрѣли какъ на „помощника“ мужу, „соотвѣтственнаго ему“ и неравноправнаго лишь настолько, насколько это слѣдуетъ изъ самыхъ свойствъ женщины и насколько, по обыкно-

---

[1]) Іовъ 42, 15. Быт. 46, 15. 17. Ср. Числ. 26. 46. 1 Пар. 2, 21, 22. Ср. Чис. 32, 41. Неем. 7, 63. Ср. 2 Ц. 19, 35—41.

[2]) Числ. 30, 4—8.

[3]) Nedarim, 9, 5, 10. Ср. Ketub. 7, 1—5. См. Zschokke, Weib in alt. T. s. 73.

венному и естественному порядку вещей, „помощникъ“ неравенъ главному дѣятелю. Правда, въ бытовой жизни проявлялось нерѣдко „жестокосердіе“ народа, обусловившее собой установленіе развода, терпимость полигаміи и т. п. явленія. Но не по этому жестокосердію должна дѣлаться общая характеристика брачной израильской жизни.

Вся дѣятельность хозяйки дома имѣетъ своею задачей счастье и благоденствіе семьи, и потому свящ. Писаніе полно похвалъ женѣ, достойной въ чисто нравственномъ отношеніи, женѣ добродѣтельной, честной и благопристойной. Благонравіе жены служитъ для нея средствомъ пріобрѣтенія себѣ и своему семейству чести и уваженія со стороны постороннихъ. „Благонравная жена пріобрѣтаетъ славу мужу“ [1]). „Добродѣтельная жена вѣнецъ для мужа своего; а позорная—какъ гниль въ костяхъ его“ [2]). „Кто нашелъ (добрую) жену, тотъ нашелъ благо, и помнилъ благодать отъ Господа (Кто изгоняетъ добрую жену, тотъ изгоняетъ счастье“.) [3]). Вотъ прекрасная картина честной добродѣтельной жены, гдѣ отдѣльныя добродѣтели, какъ въ вѣнкѣ, сгруппированы въ одномъ величественномъ образѣ идеальной жены и гдѣ въ особенности живо и наглядно представленъ образъ честной хозяйки дома. „Кто найдетъ добродѣтельную жену? Цѣна ея выше жемчуговъ. Увѣрено въ ней сердце ея, и онъ не остается безъ прибытка (она усердно заботится о хозяйствѣ, увеличивая его). Она воздаетъ ему добромъ, а не зломъ, во всѣ дни жизни своей (сохраняетъ взаимный миръ, украшающій и сберегающій жизнь). Добываетъ шерсть и ленъ и съ охотою работаетъ своими руками (сама печется о хозяйствѣ). Она, какъ купеческіе корабли, издалека добываетъ хлѣбъ свой (женское трудолюбіе и изобрѣтательность умѣютъ извлечь пользу повидимому изъ самыхъ непригодныхъ предметовъ).

---

[1]) Притч. 11, 16.

[2]) 12, 4.

[3]) 18, 23.

Она встаетъ еще ночью и роздаетъ пищу въ домѣ своемъ и урочное служанкамъ своимъ (съ ранняго утра съ любовью заботится о своихъ подчиненныхъ). Задумаетъ она о полѣ и пріобрѣтаетъ его; отъ плодовъ рукъ своихъ насаждаетъ виноградникъ. Препоясываетъ силою чресла свои и укрѣпляетъ мышцы свои. Она чувствуетъ, что занятіе ея хорошо и свѣтильникъ ея не гаснетъ и ночью (работаетъ до глубокой ночи, или: и въ несчастіи (ночью) не теряетъ веселаго настроенія духа). Протягиваетъ руки свои къ прялкѣ и персты ея берутся за веретено. Длань свою она открываетъ бѣдному, и руку свою подаетъ нуждающемуся (совершаетъ дѣла благотворительности), не боится стужи для семьи своей, потому что вся семья ея одѣта въ двойныя одежды. Она дѣлаетъ себѣ ковры; виссонъ и пурпуръ—одежда ея (одѣвается соотвѣтственно своему состоянію и положенію). Мужъ ея извѣстенъ у воротъ, когда сидитъ съ старѣйшинами своими (благосостояніе дома даетъ мужу возможность обратить свое вниманіе и свою дѣятельность на общественное благо). Она дѣлаетъ покрывала, и продаетъ, и поясы доставляетъ купцамъ финикійскимъ. Крѣпость и красота—одежда ея, и весело смотритъ она на будущее. Уста свои открываетъ съ мудростію, и кроткое наставленіе на языкѣ ея (она наставляетъ домочадцевъ). Она наблюдаетъ за хозяйствомъ въ домѣ своемъ, и не ѣстъ хлѣба праздности. Встаютъ дѣти,—и ублажаютъ ее,—мужъ, и хвалитъ ее: „много было женъ, но ты превзошла всѣхъ ихъ". Миловидность обманчива и красота суетна, но жена, боящаяся Господа, достойна хвалы (т. е. не тѣлесная привлекательность, а дѣятельность въ страхѣ Божіемъ опредѣляетъ достоинство жены). Дайте ей отъ плода рукъ ея (окажите ей заслуженную признательность) и да прославятъ ее у воротъ дѣла ея [1]). „Любезность жены, пишетъ Сирахъ, усладитъ ея мужа, и благоразуміе ея утучнитъ кости его (дѣлаетъ то, что мужъ

[1]) Притч. 31, 10—31.

постоянно бываетъ здоровъ и долго живетъ). Кроткая жена—даръ Господа, и нѣтъ цѣны благовоспитанной душѣ. Благодать на благодать—жена стыдливая, и нѣтъ достойной мѣры для воздержной души... Что золотые столбы на серебренномъ основаніи (во храмѣ), то прекрасныя ноги ея на твердыхъ пятахъ (образъ ея поведенія)“ [1]) „Дѣти и построеніе города увѣковѣчиваютъ имя, но превосходнѣе того и другого считается безукоризненная жена“ [2]).—Рисуя нравственный идеалъ жены, іудейское преданіе учитъ: „она не изъ головы мужа (создана), чтобы не быть гордой,—не изъ глазъ и ушей, чтобы не быть слишкомъ любопытной,—не изъ сердца, чтобы не быть страстной и ревнивой,—не изъ рукъ, чтобы не во все вмѣшиваться,—не изъ ногъ, наконецъ, чтобы не ходить изъ дому попустому,—но изъ части, которая сокрыта, чтобы быть благонравной и стыдливой“ [3]).

Но вѣнецъ женской добродѣтели есть набожность, забота о религіозномъ чувствѣ, вѣрующее благочестивое сердце. Изъ книгъ Свящ. Писанія видимъ, что израильскія женщины имѣли обыкновеніе посвящать себя на служеніе при скиніи и храмѣ [4]). На предложеніе Моисея содѣйствовать по возможности устройству скиніи многія женщины добровольно приносили для нея свои богатства и плоды собственныхъ трудовъ. Своими руками онѣ пряли ленъ, козью шерсть для покрововъ и занавѣсей [5]); умывальникъ сдѣланъ былъ изъ женскихъ мѣдныхъ зеркалъ [6]). Для разныхъ предметовъ, необходимыхъ при жертвоприноше-

---

[1]) Сир. 26, 16—23.

[2]) 40, 19. ср. 7, 21, 28; 25, 1, 2; 36, 24—27; 40 и др.

[3]) Beruch Babba P. 18. Zschokke, Weib in alt. T. s. 70.

[4]) Исх. 38, 8: „И сдѣлалъ (Моисей) умывальникъ изъ мѣди и подножіе его изъ мѣди, изъ зеркалъ—במראת, ἐν κατόπτρον (синод. изд.: „съ изящными изображеніями—; מרא, изображеніе. Разница произошла вслѣдствіе измѣненія гласныхъ въ подлинномъ словѣ) женщинъ, служащихъ (הצבאת אשר צבאו) при входѣ въ скинію собранія“. Ср. Лук. 2, 36—8.

[5]) Исх. 35, 25. 26.

[6]) 38, 8.

ніяхъ, также послужили матеріаломъ женскія украшенія [1]). Въ особенности извѣстна религіознымъ настроеніемъ дочь Іефѳая, которая сама побуждаетъ своего опечаленнаго отца къ исполненію даннаго имъ Богу обѣта, и добровольно приноситъ себя и свою жизнь въ жертву [2]). Благочестивая жена Маноя удостоилась явленія Ангела Господня и получила отъ него вѣсть о рожденіи сына, который долженъ былъ навсегда остаться назореемъ [3]). Насколько выше стоитъ благочестивая Анна, мать Самуила, по сравненію съ завистливою и насмѣшливою Феннаною! Бездѣтная, она съ горькими слезами молитъ Господа о дарованіи ей сына не для помощи себѣ въ старости, но только для того, чтобы посвятить его въ даръ Богу; и съ благоговѣйнымъ и благодарнымъ сердцемъ приводитъ она во храмъ богодарованнаго сына и отдаетъ его на служеніе Богу! [4]). Благочестивая Сонамитянка предлагаетъ своему мужу дать въ ихъ домѣ покойный пріютъ „человѣку Божію, святому пророку Елисею" [5]). Есѳирь постомъ и молитвою приготовляется къ дѣлу, предпринимаемому ею [6]). Мать Маккавеевъ изъ любви къ Іеговѣ и его закону поощряетъ каждаго изъ семи своихъ сыновей къ перенесенію жестокихъ страданій, приноситъ ихъ Господу въ жертву и, наконецъ, послѣ умерщвленія ихъ, сама благодушно умираетъ мученическою смертію [7]).

Счастливое соединеніе указанныхъ достоинствъ израильской женщины и вмѣстѣ супруги представляетъ собой Іудиѳь. Ея глубоко-религіозный образъ мыслей сдѣлали ее иде-

---

[1]) Исх. 35, 22. Ср. 12, 35.

[2]) Суд. 11, 30 и д.

[3]) 13, 2 и д.

[4]) 1 Цар. 1, 11 и д.

[5]) 4 Ц. 4, 9 и д.

[6]) 4, 15 и д.

[7]) 2 Макк. 7.

аломъ для позднѣйшихъ іудеевъ. „Богобоязненность“, стяжавшая ей всеобщее уваженіе и признательность [1]), служитъ основаніемъ всей ея жизнедѣятельности. То обстоятельство, что эта женщина рѣшается идти въ непріятельскій лагерь и тамъ, быть можетъ, лишиться чести и жизни, имѣетъ основаніе не столько въ патріотизмѣ, сколько въ религіозномъ чувствѣ [2]), въ ея стремленіи уничтожить врага своей вѣры. Внѣшнія формы выраженія ея религіозности суть постъ и молитва. Она постится всѣ дни вдовства своего, исключая праздники [3]). Прежде чѣмъ отправиться въ лагерь непріятелей, Іудиѳь приготовляется къ этому постомъ; причемъ старается скрыть духъ покаянія подъ одеждою веселія [4]). Съ постомъ она соединяетъ пламенную молитву. Жители Ветилуи въ критическую минуту полагаются на молитву этой женщины, которую называютъ они „благочестивою женою“ [5]). Слѣдствіемъ религіозной настроенности Іудиѳи является нравственная чистота ея. Іеронимъ [6]) считаетъ ее образцемъ цѣломудрія. Добродѣтель эта въ ней тѣмъ болѣе драгоцѣнна, что Іудиѳь была „красива видомъ, привлекательна взоромъ“ и богата [7]). Величайшій тріумфъ этой женщины, по словамъ св. Амвросія [8]), заключается въ томъ, что изъ лагеря развратнаго Олоферна она выходитъ такою же чистою, какою и входитъ въ него.

Для упроченія чистоты супружескихъ отношеній, опредѣляемыхъ взаимною любовью и уваженіемъ, законодатель

---

[1]) Іуд. 8, 8.

[2]) Амвросій, l. 2 de Virg.: Judith se adornavit: quia hoc religione, non amore faciebat. Ср. Климентъ Ал. l. 4. Strom. cap. 4.

[3]) Іуд. 8, 6

[4]) 9, 10.

[5]) 8. 31.

[6]) Praef. in Jud. cap. 11: accipite Judith viduam castitatis exemplum et triumphali laude perpetuis eam praeconiis declarate.

[7]) 8, 7.

[8]) L. 3 de Virg. cap. 13: Primus triumphus ejus fuit, ut integrum pudorem de tabernaculo hostis reverxit.

издалъ особенныя постановленія: 1) о прелюбодѣяніи, 2) нецѣломудріи обрученной и 3) тѣлесной чистотѣ супруговъ.

При терпимомъ существованіи полигаміи подъ прелюбодѣяніемъ разумѣлось сожительство съ чужою женою [1]), съ обрученною, которая имѣла почти одинаковое значеніе съ замужнею женщиною, и, наконецъ, со вдовою, ожидающею левиратнаго брака. Сожительство съ свободною женщиною считалось обыкновеннымъ блудодѣяніемъ.

Съ какою нравственною строгостію законъ разсматриваетъ супружескія отношенія, открывается изъ того обстоятельства, что запрещеніе прелюбодѣянія [2]) внесено имъ въ десятословіе и еще разъ повторено въ заповѣди о цѣломудріи: „съ женою ближняго твоего не ложись, чтобы... осквернититься съ нею“ [3]). Прелюбодѣяніе какъ со стороны жены, такъ и со стороны мужа одинаково наказывалось смертію. Существуютъ слѣдующія опредѣленія закона:

„Если кто будетъ прелюбодѣйствовать съ женою замужнею, съ женою ближняго своего: да будутъ преданы смерти и прелюбодѣй и прелюбодѣйка“ [4]). „Если найденъ будетъ кто лежащій съ женою замужнею: то должно предать смерти обоихъ, и мужчину, лежавшаго съ женщиною, и женщину; и *такъ* истреби зло отъ Израиля“ [5]).

По второму постановленію прелюбодѣяніе присуждается къ наказанію смертію подъ непремѣннымъ условіемъ „*вопіющаго*“ преступленія (если обоихъ застали на мѣстѣ преступленія—flagranti crimine) и при томъ доказаннаго свидѣтелями на судѣ. Послѣднее доказывается примѣромъ Сусанны, которая

[1]) Чис. 5, 12.
[2]) Исх. 20, 14.
[3]) Лев. 18, 20. Ср. I. Флав. Ant. II, 24.
[4]) Лев. 20, 10.
[5]) Втор. 22, 22.

была обвинена въ прелюбодѣяніи предъ судомъ по ложному свидѣтельскому показанію „старѣйшинъ". Точно также и по традиціонному праву прелюбодѣяніе влечетъ за собой строгое наказаніе не иначе, какъ послѣ засвидѣтельствованія его на судѣ, по крайней мѣрѣ, двумя лицами, присутствовавшими при самомъ совершеніи преступленія. Если не оказывалось свидѣтелей преступленія жены, то мужу предоставлено было закономъ право требовать отъ нея испытанія ея супружеской вѣрности извѣстнымъ образомъ, о чемъ рѣчь будетъ нѣсколько ниже. Впрочемъ, въ этомъ случаѣ предоставлялось личному усмотрѣнію мужа изобличить ли свою жену въ преступленіи судебнымъ порядкомъ, или же дать ей только разводное письмо [1]).

По свидѣтельству I. Флавія, прелюбодѣйствовавшая и ея соучастникъ подвергались наказанію чрезъ побитіе камнями [2]). Свидѣтельство это подтверждается пр. Іезекіилемъ [3]), словами Іудеевъ къ Іисусу Христу: „Моисей въ законѣ заповѣдалъ намъ побивать такихъ (взятыхъ въ прелюбодѣяніи) камнями", и отвѣтомъ на эти слова Іисуса: „кто изъ васъ безъ грѣха, первый брось на нее камень" [4]). По Талмуду, побивались камнями только обрученная и ея обольститель [5]), между тѣмъ какъ замужняя женщина съ ея соучастникомъ осуждалась на смерть чрезъ удушеніе [6]). Послѣ разрушенія Іерусалима смертная казнь чрезъ побитіе камнями вообще замѣнена была удушеніемъ.

Смертное наказаніе, установленное законодателемъ для

---

[1]) Мѳ. 1, 19.

[2]) C. Apion. II, 24. Ant. IV, 8, 23.

[3]) 16, 40.

[4]) Іоан. 8, 5, 7.

[5]) Происходило это слѣдующимъ образомъ. Прежде всего преступникъ однимъ изъ свидѣтелей своего преступленія низвергался съ какой-либо высоты. Если послѣ этого онъ оставался живъ, то второй свидѣтель бросалъ ему камнемъ въ грудь. Въ случаѣ и теперь цѣль не достигалась, преступникъ побивался камнями всѣмъ народомъ (Sanhedr. 6, 4. Zschokke, Weib in alt. T. s. 106).

[6]) Обыкновенно веревка обматывалась вокругъ шеи преступника и затягивалась свидѣтелями преступленія до тѣхъ поръ, пока не наступала смерть (Sanhedr. 3, 3 Zschokke, Weib in alt. T. s. 106).

прелюбодѣевъ, имѣетъ основаніе въ томъ ученіи, что семья и религія суть основы общества. Потрясать эти основы, ниспровергать ихъ дѣйствіями преступными, не смотря на всѣ напоминанія со стороны закона уважать и охранять ихъ,—это, по взгляду законодателя, есть „вѣроломный проступокъ“, вина, которую можетъ искупить лишь одна смерть и при томъ смерть, назначенная преступнику самимъ оскорбленнымъ обществомъ [1]).

Если мужъ имѣлъ достаточное основаніе подозрѣвать свою жену въ прелюбодѣяніи, но не былъ очевидцемъ преступленія и не могъ подтвердить его свидѣтельскими показаніями другихъ, то въ такомъ случаѣ ему предоставлялось право рѣшить вопросъ о виновности или невинности жены посредствомъ особаго обрядоваго установленія — испытанія жены, подозрѣваемой въ супружеской невѣрности. Въ случаѣ жена выходила изъ испытанія невинною, супружеское довѣріе снова возстановлялось. Этотъ обрядъ испытанія носитъ названіе „жертвы ревнованія“ и составляетъ предметъ большей половины пятой главы (11—31 ст.) книги Числъ.

Мы считаемъ необходимымъ заняться подробнымъ разсмотрѣніемъ этого обряда, потому что онъ наглядно показываетъ, до чего строго оберегалась закономъ чистота супружескихъ отношеній.

Обрядъ ревнованія начинался съ того, что мужъ приводилъ свою подозрѣваемую въ прелюбодѣяніи жену къ священнику

---

[1]) А вотъ постановленія Талмуда о прелюбодѣяніи. Прелюбодѣяніе жены, даже прощенное мужемъ, не можетъ обойтись безъ судебнаго наказанія (Майм. Sot. см. Hamburger, R. E. s. 259). Мужъ обязанъ развестись съ своею женою, когда доказано нарушеніе ею супружеской вѣрности (ibid.). Жалоба на прелюбодѣяніе представляется дѣломъ не только мужа, но и всякаго, кто только знаетъ о преступленіи (ibid.). Когда мужъ предпринялъ далекое путешествіе и жена, на основаніи извѣстія о его смерти, вышла замужъ за другого, а между тѣмъ первый мужъ возвратился, то въ такомъ случаѣ жена, хотя и невинно, подвергалась слѣд. наказаніямъ: оба мужа должны были дать ей разводныя письма, безъ уплаты ketубы,—дѣти, рожденныя отъ втораго брака, считались незаконными (Ievam. 10, 1. Zschokke, Weib in alt. T. s. 107).

предъ скинію, принося при этомъ жертвенный даръ, состоящій изъ десятой части ефы (вмѣстимости 43 куриныхъ яицъ)[1], ячменной муки безъ обычнаго прибавленія елея и ливана, „потому-что это приношеніе ревнованія (כי-מנחת קנאת), приношеніе воспоминанія, напоминающее о беззаконіи".

Хотя эта жертва приносилась мужемъ, но приносилась она за жену (קרבנה עליה), и потому должна разсматриваться не какъ его жертва, но какъ жертва жены. Это подтверждается тѣмъ обстоятельствомъ, что жертва давалась въ руки жены, и уже изъ ея рукъ священникъ приносилъ ее Богу. Если же матеріалъ для жертвы приносилъ мужъ, то это потому, что израильская жена не имѣла собственности, и то, что она приносила въ жертву Іеговѣ, могла получить только отъ мужа[2]). Будучи жертвою хлѣба (מנחה), приношеніе жены обозначало собой ея дѣла или плодъ ея поведенія предъ Богомъ. Такъ-какъ на женѣ лежало пятно тяжкаго обвиненія, то поэтому ея хлѣбное приношеніе не могло быть по своему характеру обыкновенною жертвою хлѣба, изображающею собой добрую жизнь приносителя. Вотъ почему для жертвоприношенія жены употреблялась не пшеничная мука, изъ высшаго вида хлѣбнаго растенія, а ячменная, стоящая далеко ниже первой. Ячмень употребляется здѣсь вмѣсто обычной пшеницы ни потому, какъ полагаютъ талмудисты[3]), что преступленіе прелюбодѣйной жены уподобляетъ ее скоту, отъ пищи котораго берется ея жертва, ни потому, что ячмень можетъ приниматься за символъ прежняго поведенія жены, такъ-какъ пока еще не извѣстно, дѣйствительно ли она преступна, но потому, что это хлѣбное растеніе указывало въ лицѣ, приносившемъ жертву, на пятно тяжелаго обвиненія, на состояніе подозрѣваемаго въ престу-

---

[1]) Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 133.
[2]) Кейль, Руковод. къ Библ. Арх. ч. I, стр. 377.
[3]) Sot. 2, 1. См. Zschokke, Weib in alt. T. s. 107.

пленіи человѣка. Жертва приносилась женою безъ обычнаго елея и ладона потому, какъ выражается бл. Θеодоритъ [1]), что „carebat tum odore bono, tum lumine justitiae"; къ ней не присоединялся елей, такъ какъ неопредѣленное, или точнѣе, двусмыленное нравственное состояніе жены не могло оживляться Духомъ Божіимъ,—не прибавлялся ливанъ, такъ-какъ она, при такомъ своемъ душевномъ состояніи, не имѣла возможности исполниться благочестиво-молитвеннаго настроенія.

Между тѣмъ священникъ поставлялъ жену предъ лице Господне, бралъ въ глиняный сосудъ святой воды, положивъ въ нее земли съ полу скиніи, обнажалъ голову жены, и затѣмъ, давъ ей въ руки приношеніе воспоминанія или ревнованія и самъ въ своей рукѣ держа горькую воду, наводящую проклятіе [2]), произносилъ на нее слѣдующее торжественное заклинаніе: „если никто не преспалъ съ тобой и ты не осквернилась и не измѣнила мужу своему: то невредима будешь отъ сей горькой воды, наводящей проклятіе. Но если ты измѣнила мужу своему и осквернилась, и если кто преспалъ съ тобою кромѣ мужа твоего... (здѣсь вѣроятно наступала пауза, чтобы дать женѣ еще время для воспоминанія), да предастъ тебя Господь проклятію и клятвѣ въ народѣ твоемъ, и да сдѣлаетъ Господь лоно твое опавшимъ и животъ твой опухшимъ, и да пройдетъ вода сія, наводящая проклятіе, во внутренность твою, чтобы опухъ животъ (твой) и опало лоно (твое)". Это заклинаніе жена принимала на себя словами: аминь, аминь.

Обнаженіе священникомъ головы жены означаетъ, что предъ Богомъ все наго и открыто, а слѣд. и виновность жены, если только она существуетъ [3]). Какъ закрытіе головы покрываломъ, говоритъ Цшоккъ [4]), было знакомъ женской стыдли-

[1]) Int. 10 Чис.

[2]) LXX: ὕδωρ τοῦ ἐλεγμοῦ, Чис. 5, 18. Филонъ, II, 310: ποτος ἐλέγχου.

[3]) См. Θеодоритъ, Quaest. 10 Чис.

[4]) Weib in alt. T. s. 108.

вости, благонравія и супружеской вѣрности, такъ, напротивъ того, обнажая голову жены, священникъ какъ бы снималъ съ нея эти женскія добродѣтели. Если глиняный сосудъ указывалъ на ничтожество и уничиженіе, то земной прахъ, смѣшанный съ водою, означалъ проклятіе грѣха; употребленіе праха въ пищу было въ ветхомъ завѣтѣ образомъ состоянія проклятія [1]), глубочайшаго позора и униженія [2]). Святая вода, взятая изъ водоема, назначеннаго для очищенія священниковъ [3]), и земля съ полу скиніи, мѣста, гдѣ всесвятый Богъ открывалъ избранному народу Свое присутствіе и дѣятельность, употреблялись при этомъ для того, чтобы еще болѣе усилить очистительное дѣйствіе напитка. Вода называется „горькою“ не потому, чтобы она на самомъ дѣлѣ была горька на вкусъ или чтобы, какъ думаютъ раввины, къ ней примѣшивали горечь или она только въ устахъ прелюбодѣйной жены была горькою,—но потому, что эта вода приносила съ собой горькое страданіе, когда обвиненіе оказывалось справедливымъ въ дѣйствительности. Слѣд. слово „горькій“ нужно понимать не въ буквальномъ, а въ переносномъ смыслѣ, вопреки мнѣнію Заальшутца [4]). Обрядъ этотъ необходимо предполагалъ мысль, что живущій среди Своего народа Богъ совершаетъ надъ людьми праведный судъ, посредствомъ призыванія ими Его святаго имени. Поэтому и питье заклинательной воды заключало въ себѣ чудодѣйственную силу, которая была въ состояніи открыть и наказать преступленіе, и оправдать невинность. Наказаніе, постигавшее виновную, соотвѣтствовало ея преступленію и закону возмездія. Оно касалось именно тѣхъ тѣлесныхъ членовъ, которыми жена согрѣшала [5]). Въ чемъ собственно состояло физическое зло, постигавшее виновную жену послѣ испитія ею воды проклятія, трудно сказать.

---

[1]) Быт. 3, 14.

[2]) Мих. 7, 17. Исаія 49, 23.

[3]) Онкелосъ и Sot. 2, 2 (см. Zschokke, l. c.). LXX понимаютъ чистую ключевую воду,—„воду живу чисту“ по славянски.

[4]) Mos. R. Th. II, s. 574.

[5]) Өеодоритъ, Quaest. 10 на Чис.: δὶ ὧν γὰρ ἡ ἁμαρτία, διὰ ἡ τιμωρία.

Іосифъ Флавій [1]) видитъ въ немъ брюшную водяную болѣзнь, соединяющуюся съ вывихомъ правой лядвеи или бедра. Өеодоритъ [2]) разумѣетъ здѣсь трещину въ животѣ. Какъ бы то ни было, испитіе преступницей воды имѣло однимъ изъ своихъ физическихъ слѣдствій безплодіе—этотъ величайшій позоръ для древнееврейской женщины.—Нельзя не замѣтить той заботливости, какую законодатель оказываетъ по отношенію къ обвиняемой. Священникъ обязанъ былъ торжественно объявить женѣ [3]), что, если она невинна, напитокъ не повредитъ ей. Въ случаѣ, если жена, подъ дѣйствіемъ словъ священника, сознавалась въ своемъ преступленіи прежде, чѣмъ испивала воды, то мужъ, по закону, долженъ былъ отправить ее къ родителямъ. О наказаніи смертію, положенномъ закономъ за прелюбодѣяніе въ этомъ, а равно и въ томъ случаѣ, когда преступленіе изобличалось посредствомъ обряда испытанія, не могло быть и рѣчи, потому что такое наказаніе, по Втор. 22, 22, имѣло мѣсто только тогда, когда застигали обоихъ прелюбодѣевъ въ flagranti crimine.

Произнося на жену торжественное заклинаніе, священникъ записывалъ это заклинаніе на свиткѣ (בספר—въ книгѣ), смывалъ записанное въ горькую воду, бралъ хлѣбное приношеніе ревнованія изъ рукъ жены, и, вознося это приношеніе предъ Господомъ, относилъ его къ жертвеннику и сожигалъ полную горсть его въ память (אזכרתה) на жертвенникѣ. Послѣ всего этого священникъ давалъ женѣ пить воду. „И когда напоитъ ее водою, тогда, если она нечиста и сдѣлала преступленіе противъ мужа своего, горькая вода, наводящая проклятіе, войдетъ въ нее ко вреду ея, и опухнетъ чрево ея, и опадетъ лоно ея, и будетъ эта жена проклятою въ народѣ своемъ (למרים—буквально-горькою [4]). Если же жена не осквер-

[1]) Ant. III, 11, 6.
[2]) Quaest. 10 на Чис.
[3]) Ст. 19.
[4]) Ст. 24, 27.

нилась и была чиста, то останется невредимою, и будетъ оплодотворена сѣменемъ". Мужъ, который изъ ревности подвергнетъ свою жену этому дѣйствію, предписанному закономъ о ревнованіи, „будетъ чистъ отъ грѣха и жена понесетъ на себѣ грѣхъ свой".

По позднѣйшей практикѣ іудейскихъ книжниковъ, совершеніе обряда „горькихъ водъ" происходило слѣдующимъ образомъ:

Тяжущаяся брачная чета съ двумя провожатыми отправлялась въ Іерусалимъ для того, чтобы предстать предъ верховнымъ синедріономъ. Провожатые должны были сообщить суду суть тяжебнаго дѣла, по выслушаніи котораго судьи приказывали мужу удалиться. Первою обязанностію судей было привести обвиняемую посредствомъ угрозъ и ласкъ къ сознанію своей вины [1]). Если обвиняемая уступала убѣжденію судей, сознаніе въ преступленіи не сопровождалось для нея никакими другими послѣдствіями, какъ только разводомъ и лишеніемъ кетубы. Бракъ, заключенный ею съ соучастникомъ преступленія, расторгался, впрочемъ, тогда, когда еще не было дѣтей. Ели же обвиняемая продолжала упорно настаивать на своей невинности, отъ нея требовали испить горькой воды, словами: „Теперь, дочь моя, если ты невинна, довѣрься своему мужу и пей спокойно, потому что горькая вода есть не что иное, какъ ядъ для тѣла живущаго существа: если на тѣлѣ есть раны, ядъ причиняетъ боль, если же нѣтъ, то нечего бояться". Послѣ этого

[1]) Sot. 1, 4. См. Zschokke, Weib in alt. T. s. 110. „Дочь моя, обыкновенно говорили ей, вино бываетъ иногда причиной заблужденія; легкомысліе, молодость, дурное сотоварищество также заставляютъ нерѣдко погрѣшать; ради великаго и святого имени Божія, начертаннаго въ священныхъ письменахъ, не допусти, чтобы *Имя* смылось и изгладилось въ водахъ... И держали къ ней другія рѣчи въ томъ же смыслѣ, которыхъ, впрочемъ, ни она, ни домъ отца ея не могли понять". Какія были эти рѣчи, Мишна не объясняетъ, но Талмудъ беретъ на себя эту заботу. Обвиняемой приводили на память патріарха Іуду, безъ ложнаго стыда сознавшагося въ своемъ преступленіи съ Ѳамарью, и примѣръ его брата, Рувима, который, по преданію, сознался въ прелюбодѣяніи, совершонномъ имъ на ложѣ своего отца.

вели обвиняемую изъ зала суда въ одинъ изъ портиковъ храма, именно восточный, извѣстный подъ названіемъ Никаноровыхъ воротъ. Здѣсь первосвященникъ съ гнѣвнымъ выраженіемъ разрывалъ ея одежду и приводилъ въ безпорядокъ ея головной уборъ съ словами: „Ты погрѣшила противъ обычая израильскихъ дочерей покрывать свою голову и взяла примѣръ съ языческихъ женъ, которыя показываются открытыми“. Если обвиняемая была въ бѣломъ платьѣ, должна была снять его и надѣть черное; кромѣ того, у нея отнимали всѣ украшенія, а на грудь полагали веревки [1]). При обрядѣ присутствовали и женщины, которымъ зрѣлище это должно было внушить страхъ преступленія [2]). Между тѣмъ приходилъ мужъ обвиняемой и давалъ въ руки ей корзину, содержавшую въ себѣ матеріалъ для жертвы ревнованія, состоявшій изъ обыкновенной муки, еще не очищенной отъ отрубей и соотвѣтствовавшей въ такомъ своемъ видѣ состоянію обвиняемой. Согласно съ закономъ Моисея, здѣсь не было елея и ладона. Первосвященникъ подходилъ съ новымъ глинянымъ сосудомъ къ мѣдному морю, черпалъ изъ него полъ лога (равняется тремъ яичнымъ скорлупамъ) священной воды и входилъ во храмъ, направляясь на правую его сторону къ мѣсту, гдѣ лежала плита, по срединѣ которой вдѣлано было кольцо. Подвижная плита приподнималась и въ впадинѣ, гдѣ она лежала, онъ бралъ щепоть земли, которую смѣшивалъ съ водою, содержавшеюся въ сосудѣ. По выходѣ изъ храма, первосвященникъ обращался къ обвиняемой съ извѣстными словами закона: „если никто не преспалъ съ тобою“ и т. д. до 22 ст. 5 гл. Числъ, на которыя она должна была сказать два раза: *аминь*, и тѣмъ какъ-бы принять на себя заклинаніе. Потомъ

---

[1]) Sot. 1, 5 и д. См. Zschokke, Weib in alt. T. s. 110.

[2]) При этомъ старались удалить отсюда всѣхъ тѣхъ, которыя были подчинены ей и которыя въ этомъ зрѣлищѣ могли находить для себя только низкое удовольствіе видѣть униженною ту, которую обязаны были уважать.

первосвященникъ собственными чернилами писалъ заклинательную формулу на кускѣ пергамента. Послѣ написанія мужъ бралъ изъ корзины ячменную муку и полагалъ ее въ священный сосудъ, который брала въ руки обвиняемая. Первосвященникъ или священникъ, взявши ея руки, совершалъ предъ Господомъ такъ называемое „подыманіе и опусканіе“, послѣ чего подходилъ съ сосудомъ къ жертвеннику и, доставши изъ сосуда горсть муки, бросалъ ее вмѣстѣ съ солью въ огонь. По окончаніи жертвоприношенія написанное на пергаментѣ выскабливалось, и чернильная пыль бросалась въ сосудъ съ водою и щепотью земли, взятою изъ подъ плиты храма. Вся эта смѣсь испивалась женою [1]).

Впрочемъ, обрядъ испытанія не былъ безусловно обязателенъ. Какъ ревнивый мужъ, такъ и подозрѣваемая въ невѣрности жена могли отказаться отъ него. На основаніи одного слуха, что жена совершила прелюбодѣяніе, мужъ могъ не вынуждать ее къ испытанію, а довольствоваться разводомъ съ нею, уплативъ предварительно кетубу. Жена могла избѣжать испытанія, или прямо отказавшись отъ него, или сознавшись въ своей виновности, хотя въ томъ и другомъ случаѣ навлекала на себя разводъ съ лишеніемъ кетубы [2]). Дѣло ограничивалось однимъ разводомъ съ потерей кетубы въ особенности тогда, когда обвиняемою была обрученная, или ожидающая левиратнаго брака, или беременная, или безплодная отъ природы, или, наконецъ, неспособная къ рожденію потомства по старости лѣтъ [3]). Но послѣ того, говоритъ преданіе [4]), какъ развилось много прелюбодѣевъ, сдѣлавшихъ слишкомъ труднымъ примѣненіе испытанія горькими водами, послѣднее прекратило свое существованіе. Произошло это незадолго предъ

[1]) По свидѣтельству нѣкоторыхъ талмудистовъ, и мужъ долженъ былъ пить воду (Sot. 5, 1. См. Winer, R. E. W. в. 300).

[2]) Weill, La femme juive, p. 61.

[3]) Sot. 6, 2; Zschokke, l. c.

[4]) Sot. 9, 9. ibid.

разрушеніемъ храма, по мысли раввина Johanan ben zakai, который, на основаніи Ос. 4, 14, предложилъ проэктъ оставленія обряда испытанія [1]).

Если въ постановленіяхъ о прелюбодѣяніи законъ старается поддержать чистоту супружескихъ отношеній, то постановленія закона по поводу нецѣломудрія обрученной имѣютъ въ виду охраненіе чистоты половъ въ добрачной жизни и отношеніяхъ.

Законъ гласитъ: „Если будетъ молодая дѣвица обручена мужу, и кто-нибудь встрѣтится съ нею въ городѣ, и ляжетъ съ нею: то обоихъ ихъ приведите къ воротамъ того города, и побейте ихъ камнями до смерти: отроковицу за то, что она не кричала въ городѣ, а мужчину за то, что онъ опорочилъ жену (את-אשת) ближняго своего. Если же кто въ полѣ встрѣтится съ отроковицею обрученною, и, схвативъ ее, ляжетъ съ нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшаго съ нею; а отроковицѣ ничего не дѣлай; на отроковицѣ нѣтъ преступленія смертнаго; ибо это тоже, какъ еслибы кто возсталъ на ближняго своего и убилъ его. Ибо онъ встрѣтился съ нею въ полѣ, и „хотя отроковица обрученная кричала, но некому было спасти ее“ [2]).

Итакъ законъ разсматриваетъ въ данномъ отношеніи обрученную совершенно какъ замужнюю женщину и даже называетъ ее дѣйствительною женою мужа. Различаются два случая: когда дѣло происходило въ городѣ и внѣ города. Въ первомъ случаѣ обрученная дѣвица считается виновною, такъ какъ она не взывала о помощи; при этомъ законъ, очевидно, не принимаетъ въ соображеніе никакихъ смягчающихъ наказаніе обстоятельствъ. Достоинъ вниманія образъ выраженія законодателя во второмъ случаѣ. Онъ не говоритъ здѣсь того, что должно разслѣдовать, отдалась ли обрученная лишь по

[1]) Въ настоящее время мужъ, подозрѣвающій свою жену въ измѣнѣ, обыкновенно разводится съ нею, если гражданск. законъ дозволяетъ разводъ.

[2]) Втор. 22, 23—27.

принужденію, или она была совиновна, не смотря на то, что кое-что объ этомъ можно было бы узнать отъ ея соблазнителя, который во всякомъ случаѣ долженъ былъ умереть. Если законъ не назначаетъ разслѣдованія дѣла, то, очевидно, потому, что довѣряетъ женской стыдливости [1]): дѣвица навѣрное звала о помощи, но ея не было, и причиненное ей насиліе считалось какъ бы убійствомъ, противъ котораго ей самой нельзя было защищаться. Такимъ именно характеромъ насилія объясняется то тяжелое наказаніе (смерть), которому оно подвергается. Обрученная Шелѣ Ѳамарь за нецѣломудріе осуждается своимъ свекромъ не на побіеніе камнями, какъ предписываетъ Моисей, а на сожженіе [2]). Нѣкоторые [3]) полагаютъ, что Ѳамарь предварительно должна была быть побита камнями, а потомъ сожжена, и что такая процедура будто подразумѣвается и во Втор. 22, 23—27. Но въ 38 гл. Бытія также мало разумѣется побіеніе камнями, какъ во Втор. сожженіе. Нужно признать, что право, дѣйствовавшее во времена патріарховъ, было въ разсматриваемомъ отношеніи строже позднѣйшаго закона, по которому только блудодѣяніе дочери священника [4]), да совмѣстное сожительство съ матерью и дочерью [5]) осуждаются на сожженіе.

„Если кто возьметъ жену, и войдетъ къ ней и возненавидитъ ее, и будетъ возводить на нее порочныя дѣла, и пуститъ о ней худую молву, и скажетъ: я взялъ сію жену, и вошелъ къ ней, и не нашелъ у нея дѣвства; то отецъ отроковицы и мать ея пусть возьмутъ и вынесутъ признаки дѣвства отроковицы къ старѣйшинамъ города къ воротамъ; и отецъ отроковицы скажетъ старѣйшинамъ; „дочь мою я отдалъ въ жену сему человѣку, и (нынѣ) онъ возненавидѣлъ ее, и вотъ,

[1]) Вообще въ процессахъ по дѣлу о женской чести законъ болѣе довѣрялъ женщинѣ, чѣмъ мужчинѣ (Zschokke, Weib. s. 59).

[2]) Быт. 38, 24.

[3]) См. Kurtz, Geschicht. des Alt. Bund. Bd. I, §. 86, s. 278.

[4]) Лев. 21, 9.

[5]) 20, 14.

онъ возводитъ (на нее) порочныя дѣла, говоря: я не нашелъ у дочери твоей дѣвства; но вотъ признаки дѣвства дочери моей; и разстелютъ одежду предъ старѣйшинами города. Тогда старѣйшины того города пусть возьмутъ мужа, и накажутъ его, и наложатъ на него сто „сиклей серебра“ пени, и отдадутъ отцу отроковицы за то, что онъ пустилъ худую молву о дѣвицѣ израильской; она же пусть останется его женою, и онъ не можетъ развестись съ нею во всю жизнь свою. Если же сказанное будетъ истинно, и не найдется дѣвства у отроковицы: то отроковицу пусть приведутъ къ дверямъ дома отца ея, и жители города ея побьютъ ее камнями до смерти; ибо она сдѣлала срамное дѣло (נבלה) среди Израиля, блудодѣйствовавъ въ домѣ отца своего; и *такъ* истреби зло изъ среды себя“ [1]).

Такимъ образомъ если обвиненіе мужемъ новобрачной въ дѣвическомъ нецѣломудріи, при судебномъ изслѣдованіи, оказывалось основательнымъ, то новобрачная побивалась камнями предъ дверьми отцовскаго дома, потому-что „она сдѣлала срамное дѣло среди Израиля“. Раввины, для которыхъ представляется слишкомъ жестокимъ осуждать новобрачную, оказавшуюся безъ знаковъ дѣвства, на побитіе камнями, объясняютъ изложенное постановленіе закона только въ отношеніи къ дѣвицамъ, достигшимъ брачнаго совершеннолѣтія ($12^1/_2$ л.); на дѣвицъ же несовершеннолѣтнихъ якобы оно не распространяется [2]). Но такое объясненіе именно противорѣчитъ библейскому смыслу, и едва ли можно раздѣлять новобрачныхъ (дѣвицъ) въ отношеніи къ приведенному постановленію закона на совершеннолѣтнихъ и несовершеннолѣтнихъ. Ужасное наказаніе, назначаемое въ этомъ случаѣ, основывается на извѣстныхъ словахъ Господа Бога [3]), которыя законодателемъ полагаются

[1]) Втор. 22, 13—21.

[2]) См. Duschak, Mos. talmud. Eher., s. 17, 18. Cp. Michaelis, Mos. Recht. Th. II, § 92.

[3]) Лев. 20, 26.

въ основу строгихъ взысканій за нарушеніе общихъ законовъ о цѣломудріи. Строгость этого наказанія не могла не служить для дѣвицъ побужденіемъ къ сохраненію чести. И матери по необходимости были внимательны къ поведенію своихъ дочерей, чтобы не видѣть дочери побитой камнями у воротъ своего дома. Этимъ объясняется, почему побіеніе камнями невѣстъ, найденныхъ нецѣломудренными, среди Евреевъ было, вообще говоря, очень рѣдкимъ явленіемъ [1]). Но если обвиненіе, взводимое женихомъ на новобрачную, было клеветою, клеветникъ подвергался тройному наказанію, состоящему: 1) въ денежномъ взысканіи въ сто сиклей серебра [2]); 2) въ отнятіи отъ него права когда-либо развестись съ женою [3]) и 3), по свидѣтельству преданія, въ тѣлесномъ наказаніи посредствомъ ударовъ (39) плетью [4]).

„Ели кто преспитъ съ женщиною, а она раба, обрученная мужу, но еще не выкупленная, или свобода еще не дана ей: то должно наказать ихъ, но не смертію, потому что она несвободная. Пусть принесетъ онъ Господу ко входу скиніи собранія жертву повинности, овна въ жертву повинности своей. И очиститъ его священникъ овномъ повинности предъ Господомъ отъ грѣха, которымъ онъ согрѣшилъ; и прощенъ будетъ ему грѣхъ, которымъ онъ согрѣшилъ“ [5]).

Въ законѣ опредѣленно не выражено, въ чемъ собственно состояло наказаніе мужа: состояло ли оно только въ одной жертвѣ повинности, или въ другомъ чемъ, напр. въ

[1]) См. Jahn, Bibl. Archäologie, s. 254—5.

[2]) Около 125 р. с. на наши деньги.

[3]) Это наказаніе дѣлается понятнымъ, если принять въ соображеніе, съ какою иногда легкостію производился разводъ, которымъ мужъ въ данномъ случаѣ въ особенности хотѣлъ воспользоваться, чтобы отомстить женѣ за свою неудачу.

[4]) См. Weill, La femme juive, p. 63.

[5]) Лев. 19, 20—2.

ударахъ плетью. Выраженіе: „должно наказать ихъ, но не смертію“, кажется, показываетъ, что наказаніе не ограничивалось для него, а равно и для женщины прелюбодѣйной, одною жертвою. Если законъ не присуждаетъ обрученной рабыни къ смерти, то, очевидно, это дѣлается во вниманіе къ ея положенію, которое, безъ сомнѣнія, заслуживало снисхожденія. Быть можетъ здѣсь онъ имѣлъ въ виду и то, чтобы побудить мужа взять ее въ жену или дать ей свободу.

Такимъ образомъ супружескія отношенія древнихъ Евреевъ, служащія выраженіемъ взаимной любви и уваженія, благодаря разсмотрѣннымъ постановленіямъ закона, должны были отличаться нравственною строгостію и чистотою, какими они дѣйствительно и отличались. Однако были исключенія, тѣмъ болѣе, что въ израильскомъ народѣ все-таки существовали условія, которыя могли препятствовать осуществленію идеала супружеской жизни, какъ, напр., полигамія, съ которой неразрывно связаны семейныя неудовольствія. Такъ, Сарра не могла вынести того, чтобы сынъ наложницы наслѣдовалъ вмѣстѣ съ ея сыномъ, а отсюда происходили частыя недоразумѣнія между нею и Агарью [1]). Лія принуждена была покупать себѣ своего мужа за мандрагоры сына [2]). Соперница Анны Феннана сильно огорчала ее упреками за неплодство [3]). Кромѣ того полигамія вела къ униженію женщины [4]), печально отзывавшемуся и на супружеской жизни. Мало того,—несмотря на всѣ указанныя постановленія, направленныя къ поддержанію и охраненію чистоты и строгости супружескихъ отношеній, среди Израиля все-таки не было недостатка въ нарушителяхъ супружеской вѣрности и прелюбодѣяхъ. Вся

---

[1]) Быт. 21, 10, 11.
[2]) Быт. 30. 16.
[3]) 1 Цар. 1, 6 и д.
[4]) Saalschutz, Archäolog. Hebraer, Th. II, кр. 63. 65.

„земля, говорятъ пророки, наполнена прелюбодѣями“, которые „пылаютъ прелюбодѣйствомъ, какъ печь, растопленная пекаремъ“ [1]). Сыновья Израиля „прелюбодѣйствовали и толпами ходили въ домы блудницъ. Это откормленные кони; каждый изъ нихъ ржетъ на жену другого“ [2]). „Видѣлъ я прелюбодѣйство твое, говоритъ Богъ Израилевъ устами Іереміи, и неистовыя поношенія твои, твои непотребства и твои мерзости на холмахъ въ полѣ“ [3]). Исаія справедливо, поэтому, называетъ Евреевъ „сѣменемъ прелюбодѣя и блудницы“ [4]). Іезекіиль возвѣщаетъ блудникамъ и кровосмѣсникамъ божественное наказаніе „по суду прелюбодѣевъ“ [5]). Нечестивый культъ Ашеры или Астарты прямо содѣйствовалъ развитію блудодѣянія [6]). Но все это было лишь исключеніе; отмѣченные факты несовершенства брачной жизни подавляются массою фактовъ совершенно иного рода, изъ которыхъ видно, что отношенія израильскихъ супруговъ, основанныя на взаимной люб-

---

[1]) Іерем. 23, 10. Ос. 7, 4.

[2]) Іерем. 5, 7, 8.

[3]) 13, 27.

[4]) 57, 3.

[5]) 22, 10 и д; 23, 45 и д. Ср. Малах. 3, 5.

[6]) Чис. 25, 1 и д. Ос. 4, 13 и д. 3 Цар. 14, 24; 15, 12, 22. 4 Цар. 23 7. Прем. 14, 26 и д. и др. Ашера, называвшаяся у Грековъ Астартой, представляла богиню луны; ее именно Іеремія называлъ „богиней“ или царицей неба (7, 18). Ашера олицетворяла собой женскій принципъ въ рождающейся жизни природы (Keil ud. Delitzsch, Bibl. Commentar, Bd. I. s. 248). Главнымъ мѣстомъ ея культа былъ во всѣ времена Сидонъ; но она была обожаема въ качествѣ богини любви всѣми хананейскими народностями. Идолъ ея имѣлъ цилиндрическую форму, и чтилась она поклонниками на высокихъ горахъ, холмахъ и въ особенности подъ вѣтвистыми деревьями (Втор. 12, 2 и д. 3 Цар. 14, 23. 4. Цар. 17, 10. Іерем. 17, 2. Ис. 57, 5. 2 Пар. 28, 4), именно „подъ дубомъ, тополемъ и терновникомъ, потому что хороша отъ нихъ тѣнь“ (Ос. 4, 13. Іезек. 6, 13. Ис. 1, 29). При своемъ вступленіи въ Ханаанъ Евреи, по повелѣнію Іеговы, должны были уничтожить идоловъ этой богини (Исх 34, 13. Втор. 7, 5; 12, 3) и не ставить Ашеры подлѣ жертвенника Іеговы (Втор. 16 21 и д.). Эта богиня удовольствій не требовала крови,—ей приносили яства, сожигали ладонъ и дѣлали возліянія (Іерем. 44, 19). Сладострастный культъ Ашеры представлялъ совершенную противоположность варварскому культу Молоха. Служительницы богини приносили ей въ жертву свою невинность на откры-

ви и уваженія, благодаря разсмотрѣннымъ постановленіямъ закона, были вообще нравственно тверды и чисты.

Въ вопросѣ объ юридическихъ *обязанностяхъ мужа въ отношеніи къ женѣ* эта послѣдняя находится въ довольно выгодномъ положеніи. Здѣсь имѣетъ значеніе главнаго правила слѣдующее традиціонное положеніе: „жена возвышается съ мужемъ, а не понижается“, т. е. мужъ дѣлитъ съ женой выгоды своего положенія, между тѣмъ жена, съ замужествомъ, не имѣетъ надобности лишаться преимуществъ, которыми пользовалась въ домѣ своего отца [1]).

Въ отношеніи къ библейскимъ обязанностямъ мужа къ женѣ главное значеніе принадлежитъ мѣсту изъ Исхода: „Если онъ (господинъ) обручитъ ее (рабыню) сыну своему: пусть поступитъ съ нею по праву дочерей. Если же другую возьметъ за него, то она не должна лишаться пищи, одежды и супружескаго сожитія“ (т. е. господинъ не долженъ отказывать ей въ правахъ, которыя она, какъ дочь, имѣетъ на средства къ жизни, и, какъ жена сына, на супружескую обязанность). Въ противномъ случаѣ, „пусть она отойдетъ даромъ, безъ выкупа“ [2]). Таковы обязанности мужа по отношенію къ

---

тыхъ путяхъ, или въ нарочито для этого устроенныхъ палаткахъ и шатрахъ (Быт. 38, 21 и д. 4 Ц. 23, 7. Іезек. 16, 24). Плата за ихъ безчестіе составляла сокровище храма. Лица, продававшіяся этому разврату, назывались святыми, или посвященными—kedeschim. По свидѣтельству ветхоз. пророковъ и Геродота (Посл. Іерем. 42, 43. Герод. I, 199), всѣ вавилонскія дѣвицы, не исключая и знатныхъ, должны были отправляться къ святилищу Мелитты и отдаться мужчинамъ. Вслѣдствіе этого въ тѣнистой рощѣ богини сидѣли цѣлые ряды дѣвушекъ съ вѣнками изъ веревокъ на головѣ, въ знакъ того, что онѣ еще находятся въ распоряженіи богини, и съ жадностію ожидали призыва приходившихъ мужчинъ. Ни одна изъ нихъ не смѣла удалиться оттуда, прежде чѣмъ незнакомецъ не броситъ ей извѣстную монету и она такимъ образомъ не отдастся ему. Красивыя дѣвушки скоро возвращались домой, между тѣмъ, какъ некрасивыя принуждены были оставаться тамъ по цѣлому году, выжидая случая исполнеть свой долгъ.

[1]) Ketubot. 48, 61 см. Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 74.

[2]) 21, 9—11.

женѣ-рабынѣ; тѣмъ болѣе ему надлежитъ исполнять ихъ въ отношеніи къ свободной и дѣйствительной женѣ.

Первая обязанность мужа и право жены касается пищи или содержанія. Ближе Библія не опредѣляетъ этой обязанности, но за то съ большею подробностію раскрывается она въ преданіи.

Мужъ обязанъ содержать свою жену [1]), какъ обѣщалъ въ брачномъ контрактѣ: „я буду работать, чтобы тебя содержать и хранить въ чести“. Сама природа и исконный обычай, говоритъ Душакъ [2]), указываютъ на эту обязанность. Мужъ обязывается доставлять ей пищу, которая опредѣляется средствами, положеніемъ его [3]) и привычнымъ образомъ жизни жены въ родительскомъ домѣ [4]). Обязанность мужа содержать свою жену обезпечивается для нея всѣмъ движимымъ и недвижимымъ имуществомъ его, которое иногда даже отдавалось ей въ залогъ, такъ-что если бы мужъ вздумалъ пренебрегать своею обязанностію, то судъ имѣлъ право формальнымъ порядкомъ продать его имущество, чтобы предоставить содержаніе женѣ [5]). Въ случаѣ крайней бѣдности, мужъ долженъ даже наняться въ поденщики для того, чтобы доставить женѣ содержаніе [6]); если не хватаетъ ей и поденной платы, онъ обязанъ дать ей разводъ. Права жены на содержаніе имѣютъ силу даже послѣ смерти мужа до тѣхъ поръ, пока она не потребуетъ отъ наслѣдниковъ его своей кетубы, другими словами, пока не захочетъ вступить въ новый бракъ [7]), но объ этомъ будетъ рѣчь впереди.

Вторая библейская обязанность мужа состоитъ въ томъ,

---

[1]) Ketub. 46 b. см. Mayer, Recht. Isr. Ath. und. Rom. s. 364.

[2]) Mos talmud. Eher. s. 75.

[3]) Ketub. 64. см. Hamburger, R. E. s. 262.

[4]) Жена бѣднаго мужа по буднямъ получаетъ пищу два раза, а по субботамъ три раза (Eben. H, 70 ibid.).

[5]) Ketub. 77 a. ibid. ср. Ketub. 170. Weill, La femme juive, p. 30.

[6]) Eben H. 70, Hamburger, l. c.

[7]) Ketub. 103, 107. Cp. 97 b. См. Hamburger, R. E. s. 262.

что онъ долженъ доставлять женѣ одежду. Обязанность эта, не раскрытая въ Библіи, опредѣляется въ преданіи тѣми же самыми постановленіями, что и обязанность содержанія жены, и здѣсь, какъ и тамъ, принимаются въ соображеніе привычный образъ жизни жены въ отцовскомъ домѣ и условія мужа [1]). Пренебреженіе обязанностію сопровождается разводомъ [2]).

При изображеніи образа жизни Израиля Писаніе обыкновенно выставляетъ супруга человѣкомъ, заботящимся объ утвержденіи и благосостояніи своего дома, а на жену смотритъ какъ на соправительницу мужа, госпожу [3]), съ которой онъ во всемъ совѣтуется, охотно выслушивая ея слова [4]), и дѣятельность которой въ кругу домашней жизни не терпитъ ограниченій [5]).

Къ библейскимъ обязанностямъ мужа въ отношеніи къ женѣ позднѣйшіе книжники присоединяютъ еще свои [6]).

---

[1]) Ketub. 64 b, Mayer, Recht. Isr. Ath. ud. Rom. s. 364.—„Въ издержкахъ, необходимыхъ для пріобрѣтенія одежды, строго сообразуйся, учитъ Талмудъ, съ своимъ состояніемъ. Не превышай ихъ мѣры, если только хочешь сохранить достоинство своей жены и своихъ дѣтей, такъ какъ они всего ожидаютъ отъ одного тебя, а ты ожидаешь отъ Бога“ (см. Weill, La femme juive, p. 29).

[2]) E. H. 73, Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 76.

[3]) Быт. 16, 8. 9.

[4]) Ibid. 31 и д.

[5]) 16, 5; 21, 10.

[6]) Вотъ нѣкоторыя изъ талмудическихъ обязанностей. Мужъ обязанъ защищать жену предъ судомъ; если судебный процессъ касается имущества жены, онъ долженъ стоять за ея интересы, не имѣя даже отъ нея на это полномочія (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 73). Въ случаѣ жена—раба или попадаетъ въ плѣнъ, на немъ лежитъ обязанность освободить ее (Niddah. 1. 4 и д. Zschokke, Weib in alt. T. s. 82). Если она заболѣетъ, мужъ обязанъ пригласить врача, доставить необходимыя лѣкарства (Ketub, Mayer, Recht. Isr. Ath. ud. Rom. s. 364). Эта обязанность имѣетъ силу даже въ томъ случаѣ, когда жена сама виновна въ своей болѣзни (Duschak, l. c. s. 77). Если она умретъ, мужъ долженъ похоронить ее (Ketub. 46, Mayer, l. c. s. 366), за что онъ получаетъ ея приданное (Ketub. 51. Eben. H. 78. Zschokke, l. c.). Уклониться отъ обязанности погребенія жены онъ не можетъ, даже и отказавшись отъ права на ея приданное (Eben. H. § 5. Mayer, l. c.). Мы не совсѣмъ вѣрно причисляемъ эту обязанность мужа къ талмудическимъ, такъ-какъ указаніе на нее можно видѣть еще въ исторіи погребенія Авраамомъ Сарры (Быт. 23, 19).

Перейдемъ къ разсмотрѣнію *обязанностей жены* или *правъ мужа*. Въ Библіи нѣтъ прямыхъ указаній на этого рода обязанности и права. Въ учительной ветхозавѣтной письменности выставляется на видъ не столько въ качествѣ обязанности жены, сколько какъ похвальное дѣло то, если она дѣятельна, хозяйственна, бережлива, печется вмѣстѣ съ мужемъ о благосостояніи своего дома [1]), домосѣдка [2]), благочестива [3]), помогаетъ и поддерживаетъ мужа, въ особенности въ трудныя минуты жизни [4]) и т. д. Напротивъ, она порицается, если она зла и сварлива [5]), ведетъ нетрезвую жизнь, безъ дѣла ходитъ по улицамъ, не сдерживаетъ своего языка, обманываетъ мужа и т. п. Дальнѣйшія и при томъ уже опредѣленныя обязанности жены по отношенію къ мужу перечисляются въ традиціонномъ брачномъ кодексѣ. И здѣсь имѣетъ значеніе вышеозначенное правило: жена возвышается съ мужемъ, а не понижается съ нимъ“ [6]). По предписанію Талмуда, жена во всемъ обязана помогать своему мужу и отдавать ему доходы отъ своихъ занятій,—должна заниматься хозяйственными дѣлами и по возможности добывать средства къ жизни [7]). Отъ исполненія хозяйственныхъ дѣлъ жена не въ правѣ отказаться даже въ томъ случаѣ, когда она имѣетъ прислугу, потому что уклоненіе отъ нихъ ведетъ къ праздности—матери всѣхъ пороковъ [8]). Что касается спеціальныхъ занятій жены

---

[1]) Притч. 31, 13—27.

[2]) Пс. 44, 14.

[3]) Притч. 31, 30.

[4]) 1 Цар. 19.

[5]) Сир. 25, 21, 22.

[6]) Eben. H. 80, 10. см. Hamburger, R. E. s. 263.

[7]) Ibid. Хозяйственная дѣятельность ея должна заключаться въ приготовленіи муки, печеніи, вареніи, въ пряденіи и тканіи волны, кормленіи дѣтей и т. п. (Ketub 59, 64. Zschokke, Weib in alt. T. s. 73).

[8]) Ketub. 59 b. Mayer, R Isr., Ath. ud. Rom. s. 364. Раввинъ Симеонъ, сынъ Гамаліела, высказываетъ даже требованіе, чтобы мужъ, клятвенно запретившій своей женѣ хозяйственныя занятія, непремѣнно разводился съ нею, потому—что лѣность, развивающаяся въ этомъ случаѣ, ведетъ къ потерѣ ею чувства честности (Weill, La femme juive, p. 48).

и въ особенности занятія ремесломъ, общераспространеннымъ въ ея мѣстожительствѣ [1]), то эти занятія не представляютъ въ собственномъ смыслѣ обязанности и установлены лишь для поддержанія домашняго мира [2]). Поэтому жены, и особенно богатыя изъ нихъ [3]), могутъ отказаться отъ такихъ занятій, или же доходы отъ нихъ обращать въ собственную пользу. И мужъ не можетъ освободиться при этомъ отъ обязанности содержать жену, отказавшись отъ ея заработковъ, потому-что послѣдніе, при своей незначительности, недостаточны для ея содержанія [4]).—Далѣе,—мужу принадлежитъ право избранія мѣста для жительства; жена должна слѣдовать за своимъ мужемъ въ избранное имъ мѣстожительство [5]). Но это положеніе подлежитъ различнымъ ограниченіямъ. И прежде всего жена освобождается отъ обязательнаго слѣдованія за мужемъ въ такое мѣсто, гдѣ угрожаетъ серьезная опасность ея жизни, здоровью и свободѣ,—и когда этому слѣдованію препятствуютъ другія важныя обстоятельства, напр., если бы мужу вздумалось перебраться въ мѣсто, гдѣ господствуетъ другая вѣра [6]). Вышеуказанное положеніе въ особенности терпитъ ограниченія по отношенію къ жительству въ Палестинѣ. Дѣло въ томъ, что святая земля въ отношеніи къ вопросу о заключеніи въ ней браковъ послѣ вавилонскаго плѣна дѣлилась на три округа: Іудею, страну по ту сторону Іордана и Галилею. Если мужъ живетъ въ одномъ изъ этихъ округовъ, а жену беретъ изъ другого округа, то жена обязана слѣдовать за нимъ въ его округъ; въ случаѣ же онъ женился въ томъ округѣ, гдѣ жилъ прежде самъ и теперь оставляетъ его, то жена можетъ и не сопутствовать ему въ другой округъ. Въ предѣлахъ округа,

---

1) Duschak, Mos. t. Eher. s. 70.
2) Ibid. s. 75.
3) Weill, La femme juive, p. 48.
4) Ketub. 48 a. ibid. p. 49.
5) Ketub. 13, 10 M. Ketub. 100 a. T. ibid. p. 46.
6) Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 69. 70.

въ которомъ мужъ вступилъ въ бракъ, супруга должна слѣдовать за нимъ изъ города въ другой, изъ деревни въ другую, но можетъ не слѣдовать за нимъ изъ города въ деревню, изъ болѣе виднаго мѣста въ незначительное мѣстечко, на основаніи правила: „жена возвышается съ мужемъ, а не понижается“ [1]). Палестина въ вопросѣ о бракѣ преимуществуетъ предъ всѣми другими странами, Іерусалимъ—предъ всѣми городами, и традиціонное право стоитъ за интересы того изъ супруговъ, который желаетъ избрать для своего жительства Палестину и въ особенности—Іерусалимъ [2]). Никто изъ супруговъ не былъ въ правѣ заставить другого идти изъ Палестины въ иную страну, или изъ Іерусалима въ другой городъ [3]). Послѣднее ограниченіе положенія: „жена должна слѣдовать за своимъ мужемъ“ состоитъ въ томъ, что на первоначальномъ мѣстожительствѣ, въ особенности когда оно оговорено въ брачномъ контрактѣ [4]), жена имѣла право настаивать какъ на окончательномъ [5]).—Наконецъ, права мужа въ отношеніи къ женѣ выражаются въ томъ, что онъ является единственнымъ наслѣдникомъ ея имущества, начиная уже съ того момента, когда жена оставляетъ домъ отца для того, чтобы жить съ нимъ, такъ-что еслибы, напр., она умерла на пути къ мужу, то послѣдній есть уже законный наслѣдникъ ея [6]).

Что касается, наконецъ, *общихъ супружескихъ обязанностей*, то прежде всего онѣ касаются взаимной вѣрности ихъ. Если въ свящ. Писаніи обязанность сохраненія супружеской вѣрности предъявляется лишь по отношенію къ мужу [7]),

---

[1]) Ketub. 110 a.—Это право жены имѣетъ библейское основаніе: Іаковъ, прежде чѣмъ оставить страну и идти въ малоизвѣстный Ханаанъ, предварительно говоритъ съ своими женами для того, чтобы заручиться ихъ согласіемъ на это (Быт. 31, 4, 9, 14 и д.).

[2]) Ketub. 110 b. M. Mayer, Recht. Isr., Ath. ud. Rom. s. 362.

[3]) Ketub. 13, 11. Zschokke, Weib in alt. T. s. 74.

[4]) Duschak, l. c. s. 70.

[5]) Weill, La femme juive, p. 47.

[6]) Duschak, s. 71, 72.

[7]) Притч. 5, 18—20. Екл. 9, 9. Малах. 2, 14, 15 и д.

то это потому, что онъ преимущественно, если только не исключительно, оказывался виновнымъ въ нарушеніи этой обязанности. Согласно съ нравственнымъ понятіемъ брака, каждая сторона должна наблюдать надлежащія отношенія къ другой; каждый изъ супруговъ обязанъ удерживаться отъ всякаго посягательства на тѣлесную безопасность и личность другого [1]). Изъ даваемаго при брачномъ договорѣ обѣщанія жить въ постоянномъ живомъ общеніи вытекаетъ общая обязанность супруговъ не покидать другъ друга безъ основательной причины [2]).

Вотъ и всѣ взаимныя права и обязанности израильскихъ супруговъ, въ которыя они вступали по заключеніи брака и которыми опредѣлялись ихъ супружескія отношенія, служившія выраженіемъ ихъ взаимной любви и уваженія. Нельля не видѣть, что всѣ разсмотрѣнныя супружескія права и обязанности проникнуты здѣсь высокимъ нравственнымъ началомъ.

Въ какомъ же отношеніи къ нимъ стоятъ супружескія отношенія у другихъ древнихъ народовъ?

Мы замѣтили, что отношенія супруговъ опредѣляются тѣмъ положеніемъ, какое отводится законодательствомъ женщинѣ. Но извѣстно, что ни у одного языческаго народа древности, за исключеніемъ развѣ Персовъ, бракъ не возвышался до вполнѣ нравственнаго учрежденія. При невысокомъ же взглядѣ на бракъ, положеніе женщины не могло быть хорошимъ. Древнее язычество смотрѣло на женщину то какъ на собственность, которую произвольно можно купить и продать, то какъ на вьючное животное, осужденное на грубыя и тяжелыя работы, то какъ на рабыню, которую безнаказанно можно подвергать всякимъ истязаніямъ, напр., морить голодомъ, прогнать изъ дому, оставивъ ее такимъ образомъ на произволъ судьбы, то, наконецъ, какъ на жертву суевѣрія.

---

1) Duschak. s. 67, 68.
2) Zschokke Das Weib in Alt. Test., s. 61.

Почти вездѣ въ язычествѣ женщина считалась низкимъ, нечистымъ, презрѣннымъ существомъ, которому не позволялось показываться въ обществѣ, входить во храмъ боговъ и произносить тамъ свое имя, и которое унижать нравственно относилось какъ бы къ чести мужчинъ,—признавалась злымъ существомъ, по отношенію къ которому казалось недостаточнымъ быть только осмотрительнымъ. Брачная жизнь для древней язычницы была ничѣмъ инымъ, какъ долгомъ, исполненіе котораго соединялось съ тяжкими испытаніями. Отъ нежеланной жены легко можно было отдѣлаться просто чрезъ лишеніе ея жизни. Когда умиралъ мужъ, то всѣ его жены или, по крайней мѣрѣ, самая любимая изъ нихъ за живо погребалась вмѣстѣ съ нимъ. Мужъ въ язычествѣ имѣлъ право на жизнь и смерть жены. Вотъ для примѣра положеніе женщины у древнихъ Китайцевъ, Индійцевъ и Грековъ.

Китайцы—жители Срединной имперіи—на женщину, какъ и на все, смотрѣли и смотрятъ сквозь призму золотой средины. Правда, съ момента рожденія и до смерти женщина въ Китаѣ находилась подъ опекою: какъ дѣвица, она зависѣла отъ отца, или старшаго брата, какъ жена, она жила подъ властію мужа, а въ случаѣ его смерти, подъ властію своего старшаго сына, за неимѣніемъ же сына, подъ властію одного изъ старшихъ родственниковъ [1]). Въ общественной жизни она не принимала участія, не пользовалась и правомъ наслѣдства [2]). Поэтому на воспитаніе женщины не обращали вниманія [3]). Въ семьѣ, которая была исключительно сферою ея дѣятельности, послѣдовательно проводился принципъ раздѣленія половъ, по которому супруги не только не имѣли общихъ покоевъ, но даже общей вѣшалки для платья [4]); начиная съ

[1]) Зыбиной, Взглядъ на назначеніе женщины въ исторической жизни народовъ, I, Китай, 1870, стр. 141.

[2]) Осиповъ, Брачн. право древн. востока, стр. 10.

[3]) Швейгеръ-Лерхенфельдъ, „Женщина"..., стр. 234—6.

[4]) Осиповъ, Брачн. пр. древн. вост. стр. 10.

дѣтства [1]), раздѣленіе половъ продолжалось до самой смерти [2]). Все значеніе женщины основывалось на томъ, что она рождала сына, который по смерти отца приносилъ ему жертвы [3]).— Индійцы имѣли болѣе низкій взглядъ на женщину. Хотя въ періодъ Ведъ положеніе женщины было сравнительно лучше [4]), чѣмъ во время браманскаго законодательства, тѣмъ не менѣе и въ ту пору смотрѣли на женщину не иначе, какъ на существо, заслуживающее лишь состраданія. Изъ этого открывается полное ея неравенство съ мужчиною въ религіозно-юридическомъ отношеніи: души женщинъ странствуютъ, пока не воплотятся въ мужскія тѣла [5]). Индійскіе мудрецы приравниваютъ женщинъ къ скоту. Отъ природы уже онѣ наклонны болѣе ко злу, нежели къ добру [6]); поэтому нельзя надѣяться на женскую вѣрность. Сдѣлать женщину честною невозможно ни подарками, ни услугами, потому-что она никогда не бываетъ честною; честна она только тогда, когда нѣтъ повода быть нечестною [7]). Разсматривая жену, какъ собственность мужа, законодательство Индіи предоставляетъ послѣднему даже право на ея жизнь. Жена должна любить своего мужа, какъ бога, и тогда, когда онъ не любитъ ее, или любитъ другую [8]). То обстоятельство, что рожденіе дѣвочки

---

[1]) Напр., братъ и сестра не могли даже сидѣть вмѣстѣ.

[2]) Напр. мужу нельзя было умереть на рукахъ жены.

[3]) Осиповъ, l. с.

[4]) Въ это время женщины, напр., имѣли право присутствовать на пиршествахъ въ обществѣ мужчинъ (Ман. III, 239—240), посѣщать храмы, торговать, путешествовать и т. п. (Осиповъ, стр. 35).

[5]) Ibid., стр. 37.

[6]) Ман. IX, 16.

[7]) Осиповъ, Брачн. пр. древн. вост., стр. 47. И въ кн. Притчей и Сына Сирахова находимъ направленныя противъ еврейскихъ женщинъ сильныя укоризны (Притч. 30. 20. 23. Сир. 9, 1—11; 25, 15—29; 26, 7—12; 42, 13. 14). Но этотъ укоризненный взглядъ свящ. писателей обращенъ не на природу женщины, какъ у индійскихъ мудрецовъ, а на злоупотребленія ею своимъ положеніемъ. Тѣ же еврейскіе мудрецы, какъ неоднократно видѣли мы, самыми высокими чертами изображаютъ и свойства добрыхъ женъ.

[8]) Осиповъ, стр. 44. 5.

считалось индійцами, какъ и вообще древними народами, за исключеніемъ Евреевъ, печальнымъ явленіемъ, въ связи съ раннимъ возрастомъ для вступленія дѣвицы въ бракъ, было причиною того, что индійскія дочери почти не получали образованія [1]).—Греки, при своемъ, можно сказать, физическомъ воззрѣніи на бракъ, видѣли въ женщинѣ больше тѣлесное существо, духовную же ея сторону мало признавали и уважали, находя въ ней болѣе зла, чѣмъ добра. Гезіодъ видитъ въ женскомъ полѣ, какъ происшедшемъ отъ первой развратницы Пандоры, великое зло на землѣ. Аристотель [2]) считаетъ женщину слабымъ существомъ, по самой природѣ своей назначеннымъ занимать низшее сравнительно съ мужчиною положеніе. Во всю свою жизнь она разсматривалась какъ существо несовершеннолѣтнее и потому несамостоятельное, не имѣла права заняться никакимъ болѣе или менѣе важнымъ дѣломъ и даже не могла распорядиться предметомъ, стоимость котораго превышаетъ цѣнность одного медимна хлѣба. На образованіе женщины въ Греціи вовсе не обращали вниманія [3]). Постояннымъ мѣстопребываніемъ ея было женское отдѣленіе, вслѣдствіе чего Платонъ называетъ женщинъ поломъ, имѣющимъ привычку жить въ потаенныхъ мѣстахъ и потьмахъ. На дѣвушку, вращавшуюся въ обществѣ мужчинъ, смотрѣли неблагосклонно [4]). Между супругою и рабою Греки не полагали почти никакого различія, за исключеніемъ развѣ только того, что первую уступали гостю [5]).

Таково было положеніе женщины въ древнемъ язычествѣ. Очевидно, что при такомъ приниженномъ положеніи женскаго пола не могло быть здѣсь и рѣчи объ отношеніяхъ между

---

[1]) Шмидтъ, Ист. Пед., т. I, стр. 104.

[2]) Polit. I, 1. По классическому изреченію его, „женщина есть ошибка природы".

[3]) Буткевичъ, Русс. и нѣмец. школа, Вѣр. и Раз. 1888, № 19, стр. 464.

[4]) Одисс. VI, 200, 206, 256.

[5]) Zschokke, Weib in alt. T. s. 62.

супругами, основанныхъ на нравственныхъ началахъ взаимной любви и вѣрности. Если же, какъ видѣли мы въ своемъ мѣстѣ, брачное право всѣхъ почти древнихъ языческихъ народовъ повидимому настаиваетъ на взаимной любви и вѣрности супруговъ, то слѣдуетъ замѣтить, что эта основа брака понималась ими болѣе въ чувственномъ или гражданскомъ смыслѣ, чѣмъ въ строго нравственномъ. Супружеская любовь едва возвышалась тамъ надъ побужденіями чувственности, а вѣрность, которая была обязательна болѣе для жены, нежели для мужа, обусловливалась не столько идеей нравственной связи между супругами, сколько суровымъ деспотизмомъ восточнаго человѣка къ слабому полу. Правда, нарушеніе вѣрности обоими супругами болѣе или менѣе строго наказывалось всѣми народами древности. Такъ, въ Китаѣ лица, уличенныя въ незаконномъ сожительствѣ, подвергались варварскому наказанію,—мужчинъ и женщинъ оскопляли [1]). За изнасилованіе свободной женщины въ Египтѣ назначалось также оскопленіе; если насилія не было, то прелюбодѣй получалъ тысячу палочныхъ ударовъ, а прелюбодѣѣ отрѣзывали носъ [2]). Подобное наказаніе практиковалось и у Халдеевъ, которые отрѣзывали женамъ, захваченнымъ въ прелюбодѣяніи, носъ и ухо для того, чтобы лишить ихъ красоты [3]). Преступившій заповѣдь о супружеской вѣрности индіецъ обрекался на вѣчное адское мученіе и лишался очищенія святою водою [4]). Древніе Греки и Римляне чаще всего за прелюбодѣяніе назначали смертную казнь. Со времени христіанства и позже, съ изданіемъ Lex Iulia de adulteriis caercendis смертная казнь была замѣнена конфискаціей имущества. Константинъ Великій отнесъ прелюбодѣяніе къ уголовнымъ преступленіямъ [5]). Магометане.

---

[1]) Осиповъ, Брач пр. древн. востока, стр. 12.

[2]) Діод. I, 78.

[3]) Іезек. 23, 25.

[4]) Осиповъ, стр. 52.

[5]) Zschokke, Weib in alt T. s. 106.

или вѣрнѣе, Арабы, въ видахъ обезпеченія супружеской вѣрности, требуютъ, чтобы мужъ, обвиняющій свою жену въ измѣнѣ, поклялся предъ Богомъ четыре раза въ удостовѣреніе обвиненія, а въ пятый разъ призвалъ на себя, если солгала, проклятіе. Уличенные въ прелюбодѣяніи мужчина и женщинъ наказываются ста ударами розогъ [1]). Впрочемъ, этому наказанію подлежатъ собственно незамужнія женщины; женщинъ же замужнихъ, совершившихъ прелюбодѣяніе, сажаютъ въ домашнія темницы и тамъ оставляютъ на произволъ судьбы. Въ началѣ исламизма, когда преданія древнихъ Арабовъ еще были свѣжи и неискаженны, женщины прелюбодѣйныя, согласно съ закономъ Моисея, побивались камнями [2]). Рабыни, въ случаѣ прелюбодѣянія, подвергались только половинѣ наказанія, сравнительно съ свободными женщинами; и слѣдовательно, какъ и у древнихъ Евреевъ, ихъ не умерщвляютъ [3]). При всемъ томъ указанные народы, при преобладающемъ грубомъ характерѣ ихъ браковъ, наказывали прелюбодѣевъ собственно не за нарушеніе ими супружеской вѣрности, а скорѣе за попраніе гражданскихъ правъ супруговъ. Прелюбодѣяніе наказывалась этими народами, между прочимъ, потому, что оно представляетъ собой не только блудъ, но и нарушеніе правъ третьяго лица, законнаго дитяти, у котораго, какъ извѣстно, часть наслѣдства отнимаетъ незаконнорожденный ребенокъ.

Во времена глубокой древности всѣ восточные народы, подобно Евреямъ, прибѣгали ко всякаго рода испытаніямъ—ордаліямъ, которымъ подлежали, между прочимъ, и женщины, подозрѣваемыя въ прелюбодѣяніи [4]). Желая изобличить преступленіе женщины, которое не могло быть открыто другими средствами, всѣ они прибѣгали къ самымъ ужаснымъ пыткамъ,

---

[1]) Сур. XXIV, 2, 6, 7.
[2]) IV, 19. Прим.
[3]) IV, 30.
[4]) Saalschutz, Mos. R. s. 574. Zschokke, Weib. in alt. T. s. 111.

напр., къ яду, раскаленному желѣзу, кипящей водѣ и т. п., чтобы обнаружить проступокъ и подвергнуть его гражданскому наказанію. Индійскія женщины, обвиняемыя въ прелюбодѣяніи, подлежали испытанію посредствомъ вѣсовъ [1]). Но обычай испытанія жены, узаконенный Моисеемъ, возвышаясь надъ всѣми подобными обычаями язычниковъ своимъ священнымъ и чудеснымъ характеромъ, имѣлъ, какъ мы знаемъ, высокія нравственныя цѣли.

Такимъ образомъ отношенія древне-языческихъ супруговъ не имѣли нравственнаго характера, не имѣли въ своемъ основаніи нравственныхъ началъ любви и уваженія, понимаемыхъ въ истинномъ смыслѣ. Скорѣе за этими отношеніями слѣдуетъ признать одно гражданское значеніе, такъ какъ они опредѣлялись взаимными правами и обязанностями, которыя принимали на себя супруги чрезъ вступленіе въ бракъ. Но если супружескія отношенія древнихъ языческихъ народовъ можно назвать гражданско-юридическими, супружескія отношенія древнихъ Евреевъ носили на себѣ попреимуществу нравственный характеръ. Такой характеръ былъ присущъ имъ даже въ томъ случаѣ, когда мужъ имѣлъ нѣсколько женъ, т. е. при одной женѣ въ собственномъ смыслѣ еще наложницъ.

Наложничество появилось у Евреевъ въ самое древнее время [2]) и вызвано было страстнымъ желаніемъ имѣть потомство. Таковъ былъ истинный источникъ наложничества патріарховъ. Такъ какъ для еврейской женщины было великимъ стыдомъ, если она оказывалась неплодною, то въ такомъ слу-

---

[1]) Осиповъ, Брач. пр. древ. вост., 37.

[2]) По мнѣнію Штаде (Geschichte Volkes Israel, Bd. I, s. 380), наложничество существовало еще до раздѣленія семитской расы; свое мнѣніе онъ утверждаетъ на томъ, что слово ama, которымъ называлась израильская рабыня, бывшая вмѣстѣ съ тѣмъ и конкубиной господина, — первоначальнаго образованія (Быт. 20, 17; 21, 10 и др.) и воспроизводится въ другихъ семитскихъ діалектахъ.

чаѣ она обыкновенно заставляла своего мужа войти къ служанкѣ для того, чтобы имѣть отъ нея дѣтей. Такъ, Авраамъ, по требованію Сарры, вступилъ въ сожительство съ ея служанкою Агарью. Она сказала ему: „Вотъ Господь заключилъ чрево мое, чтобы мнѣ не рождать; войди же къ служанкѣ моей: можетъ быть я буду имѣть дѣтей отъ нея“ [1]). Для цѣли же имѣть возможно большее потомство Іаковъ, по настоянію своихъ женъ—бездѣтной Рахили и переставшей рождать Ліи, долженъ былъ имѣть сожитіе съ ихъ служанками—Валлою и Зелфою [2]). Наложничество, возникшее на такомъ основаніи еще въ глубокой древности ветхозавѣтной исторіи, продолжало долго существовать и въ послѣдующія времена.

Въ то время, какъ въ кн. Бытія, равно какъ и въ другихъ библейскихъ книгахъ не разъ встрѣчается названіе наложницы—פלגש [3]),—въ законѣ, т. е. въ послѣднихъ четырехъ

---

[1]) Быт. 16, 2.

[2]) 30, 1, 3, 9.

[3]) Едва ли основательно производить это слово, вмѣстѣ съ Гитцигомъ, Шраде (Geschichte Volkes Israel, Bd. I, s. 330) и др., отъ греческ. πάλλαξ, παλλακίς, παλλακή и латинск. pellex, предполагая при этомъ Филистимлянъ или Финикіянъ посредниками для перехода его къ Евреямъ отъ Грековъ и Римлянъ, —потому что о такого рода посредничествѣ ничего опредѣленнаго неизвѣстно. Чаще сближаютъ разбираемое слово съ פלש (ср. арабск. masa=subegit puellam), такъ что оно значитъ concubina (см. Zschokke, Weib in alt. T. s. 103. Stubbe, Ehe im alt. T. s. 36). Заальшутцъ (Mos. Recht, Th. II, s. 753. Archäologie der Hebräer, Th. II, кр. 63, §4), считая первый слогъ въ pilegesch, какъ и первую букву въ греческ. πάλλαξ, за египетскій членъ, сопоставляетъ разсматриваемое слово съ халдейск. לחנה (Дан. 5, 2) и греческ. ἄλοχος. Но значеніе супруги въ этомъ послѣднемъ словѣ не первоначальное, потому что подъ ἄλοχοι несомнѣнно должно разумѣть служанокъ. Ἄλοχος (ср. λοχεύω) первоначально означало женщину вообще (γυνή). Подобно πάλλαξ и pilegesch, прежде всего, несомнѣнно обозначало женщину вообще,—затѣмъ такую женщину, которая находится въ домѣ въ служебномъ положеніи. Аналогію этого можно видѣть въ нѣмецк. Maget (Magt, Maid, Mädchen), первоначально означавшемъ женщину вообще, а потомъ служанку. Впослѣдствіи подъ pilegesch стали понимать исключительно такую служанку, съ которою господинъ дома вступалъ въ брачную связь, какъ съ наложницею. Отъ pilegesch слѣдуетъ различать צרה—соперницу (LXX—ἀντίζηλος), служившее названіемъ собственно второй жены, а не наложницы (1 Ц. 1, 6 и др.). Значеніе свое это слово получило вѣроятно отъ соперничества женъ между собою.

книгахъ Моисея, оно вовсе не упоминается. Но изъ этого еще нельзя заключать, что въ эпоху изданія законодательства не было и самыхъ наложницъ, потому что въ ближайшее къ этой эпохѣ время онѣ представляются существующими даже у частныхъ лицъ. Такъ, во время судей Гедеонъ имѣлъ въ Сихемѣ наложницу, которая родила ему Авимелеха [1]). Халевъ при двухъ женахъ имѣлъ еще двухъ наложницъ [2]). Существовали наложницы и въ періодъ царей, которымъ, по свидѣтельству преданія [3]), только и дозволялось имѣть ихъ въ позднѣйшія времена. У Саула была наложница Рицпа [4]). Давидъ, по переселеніи изъ Хеврона въ Іерусалимъ, къ своимъ женамъ взялъ еще наложницъ [5]), къ которымъ впослѣдствіи, по совѣту Ахитофела, вошелъ сынъ царя, Авессаломъ, „предъ глазами всего Израиля“ [6]). У Соломона было триста наложницъ [7]). Въ П. Пѣсней говорится о шестидесяти царицахъ (женахъ въ собственномъ смыслѣ), между которыми одна является самою любимою,—восьмидесяти наложницахъ и безчисленномъ количествѣ дѣвицъ [8]). Въ послѣдній разъ упоминается о наложничествѣ при преемникѣ Соломона—Ровоамѣ, который имѣлъ шестьдесятъ наложницъ [9]), и затѣмъ оно навсегда исчезаетъ изъ библейскихъ источниковъ. Что касается до указанія наложницъ, встрѣчаемаго въ кн. Есѳирь, то это не относится къ еврейству, такъ какъ здѣсь идетъ рѣчь о царскомъ персидскомъ дворѣ.

Нельзя не замѣтить, что система наложничества съ те-

---

1) Суд. 8, 31.

2) 1 Пар. 2, 46, 48.

3) Майм. a. a. o. Eben. H. 26, § 1. см. Mayer, R. Isr. Ath. und. Rom., s. 339.

4) 2 Цар. 3, 7.

5) 5, 13.

6) 16, 21, 22.

7) 3 Цар. 11, 3.

8) 6, 8, 9 עֲלָמוֹת—служанки, бывшія конкубинами господина дома; вѣроятно онѣ стояли ниже дѣйствительныхъ наложницъ (Saalschutz, Archäologie Hebräer, Th. II, кр. 63, § 4).

9) 2 Пар. 11, 21.

ченіемъ ветхозавѣтнаго времени постепенно расширялась. Если въ патріархальное время брали въ наложницы по преимуществу служанокъ, то впослѣдствіи стали заключать наложническіе браки и съ другими женщинами, которыя раньше не находились въ домѣ въ положеніи служанокъ. Такъ, въ кн. Судей приводится примѣръ одной женщины, которая, отнюдь не будучи служанкой мужа, дѣлается его наложницей [1]). Наложница эта повидимому ни въ чемъ не отличается отъ жены въ собственномъ смыслѣ; являясь вполнѣ самостоятельною въ отношеніи къ своему мужу, она препирается съ нимъ и удаляется въ домъ своего отца, такъ что самому мужу нужно было отправиться въ домъ тестя и не для того, чтобы предъявить свои права на жену, но „чтобы поговорить къ сердцу ея". Правда, она вездѣ именуется pilegesch [2]); но левитъ по отношенію къ ней называется мужемъ—אִישׁ [3]), а въ отношеніи къ ея отцу, своему тестю (חוֹתֵן) [4]), зятемъ—חָתָן [5]). Примѣръ этой наложницы, по словамъ Заальшутца [6]), показываетъ, что положеніе наложницъ въ домѣ мужа впослѣдствіи сдѣлалось лучшимъ, чѣмъ въ древнее время, когда ихъ отожествляли съ служанками.

Спрашивается теперь, въ чемъ заключается различіе между наложницею и женою въ собственномъ смыслѣ,—въ какомъ отношеніи первая стояла къ послѣдней?

Въ виду разнорѣчивыхъ фактовъ, имѣющихъ сюда отношеніе, трудно сказать что-нибудь опредѣленное на этотъ счетъ. Отношеніе наложницъ къ дѣйствительнымъ женамъ не вездѣ выступаетъ съ надлежащею ясностію. Вообще слѣдуетъ замѣтить, что болѣе высокое или болѣе подчиненное положе-

---

1) Суд. 19, 1 и д.

2) Ст. 1, 10, 24, 27, 29; 20, 4, 5.

3) 20, 4.

4) Ст. 4. 9.

5) Ст. 5.

6) Archäologie Hebräer, Th. II, Kp. 63, § 4.

ніе ихъ въ домѣ въ различныя времена, смотря по обстоятельствамъ, было различно, что̀ обусловливалось не какими-либо правами, которыми бы онѣ пользовались въ качествѣ наложницъ, но тѣми отношеніями, въ которыхъ онѣ находились къ главѣ семейства. Такъ, Агарь, хотя нигдѣ не называется pilegesch, а всегда ischah [1]), однако, какъ служанка [2]), она постоянно стояла въ зависимости отъ своей госпожи. Когда Агарь, „увидѣвъ, что зачала, стала презирать госпожу свою", то Авраамъ на жалобу или скорѣе на упрекъ Сарры сказалъ послѣдней: „вотъ служанка твоя въ рукахъ твоихъ; дѣлай съ нею, что тебѣ угодно. И Сарра стала притѣснять ее и она убѣжала отъ ней". Потомъ, когда служанка, возвратившись домой, родила Измаила, и Сарра замѣтила, что онъ держитъ себя наравнѣ съ Исаакомъ, то послѣдняя заставила Авраама вовсе прогнать ее изъ дому вмѣстѣ съ сыномъ[3]). Далѣе Хеттура въ Быт. 25, 1 выводится какъ ischah, не смотря на то, что она есть только pilegesch патріарха, какъ это видно изъ 6-го стиха[4]). Подобнымъ образомъ служанки Валла и Зелфа даются Іакову въ качествѣ женъ [5]), хотя одна изъ нихъ называется наложницей [6]); обѣ онѣ на самомъ дѣлѣ пользуются въ домѣ боль-

---

[1]) Быт. 16, 3.

[2]) שפחה -соб. служанка, которая ниже, чѣмъ אמה—комнатная служанка или рабыня (Исх. 21, 7 и д.),—слово, которое, имѣя отношеніе къ אם, мать, по своей основѣ можетъ быть такое, какъ Amme къ Mamma въ другихъ языкахъ, иногда отождествляется или, по крайней мѣрѣ, приравнивается къ pilegesch (Суд 9, 18. ср. 8, 31). Таже самая שפחה Агарь (Быт. 16, 1 и особ. ст. 6) есть вмѣстѣ съ тѣмъ и אמה (21, 10—13 и особ. 12). Когда Руѳь въ первый разъ приходитъ къ Воозу, она смиренно называетъ себя его שפחה (2, 13); предложивши же себя ему, она именуетъ себя его אמה (3, 9), потому что онъ оказывается ея *гоеломъ*. Авигея—אמה по отношенію къ Давиду, но для его слугъ שפחה,—„чтобы омывать ноги слугъ господина своего" (1 Цар. 25, 41).

[3]) Быт. гл. 15 и 21.

[4]) Ср. 1 Пар. 1, 32.

[5]) Быт. 30, 4, 9.

[6]) 35, 22.

шимъ уваженіемъ, но все таки занимаютъ въ немъ подчиненное положеніе и выставляются по большей части подъ названіемъ служанокъ [1]). Къ Рицпѣ, наложницѣ Саула, вошелъ, послѣ смерти царя, Авениръ, въ чемъ, какъ извѣстно, сынъ Саула, Іевосѳей, потребовалъ отъ него отчета, зачѣмъ онъ вошелъ къ царской наложницѣ, т. е. на какомъ основаніи, присвоивъ ее, предъявляетъ права на престолонаслѣдіе [2])? Іоавъ укоряетъ Давида за то, что онъ оскорбляетъ чувство своихъ женъ и наложницъ неумѣренною скорбію о сынѣ, говоря: „ты въ стыдъ привелъ сегодня... жизнь женъ и жизнь наложницъ твоихъ“ [3]).

Такая же неопредѣленность замѣчается въ домашнемъ положеніи наложницъ и въ отношеніи къ правамъ ихъ дѣтей. Свящ. Писаніе представляетъ по этому поводу разнаго рода факты. По однимъ изъ этихъ фактовъ дѣти, или, вѣрнѣе, сыновья наложницъ не пользуются одинаковыми правами наслѣдованія съ сыновьями дѣйствительной жены. По другимъ—и тѣ и другіе равноправны. Кажется, что обхожденіе съ дѣтьми наложницъ, а равно и съ ними самими, зависѣло отъ главы семейства. Въ этомъ отношеніи не было выработано никакого строго-опредѣленнаго обычая [4]). Такъ, Авраамъ одного только Исаака дѣлаетъ наслѣдникомъ всего, что у него было, между тѣмъ сыновья наложницъ, какъ secundum carnem generati [5]), лишь съ подарками удаляются имъ отъ сына обѣтованія въ землю восточную [6]). Напротивъ того Іаковъ не полагаетъ различія между сыновьями женъ и наложницъ [7]). Далѣе,—сыновья Давида, происшедшіе только отъ

---

[1]) Быт. 33, 1, 2, 6, 7.

[2]) 2 Цар. 3, 7, 8.

[3]) 19, 5.

[4]) Hengstenberg, Geschichte Reiches Gottes unter dem alten Bunde, Period. I, s. 235.

[5]) Августинъ, epist. ad Gal.

[6]) Быт 25, 5, 6.

[7]) 33, 5; 49, 1 и д.

женъ его, а не отъ наложницъ, удостаиваются исчисленія [1]), но въ древнихъ генеалогіяхъ и имена дѣтей наложницъ приводятся наряду съ именами дѣтей отъ женъ въ собственномъ смыслѣ. Впрочемъ, при всей неопредѣленности своего правового положенія, сыновья наложницъ все таки не считались чужими, записывались на имя дѣйствительной жены, признавались ея дѣтьми [2]) и были поэтому законными. Вотъ почему, между прочимъ, когда Сарра потребовала отъ своего мужа изгнанія изъ дому рабыни съ ея сыномъ, это показалось Аврааму весьма непріятнымъ, и онъ уступилъ настоянію жены только тогда, когда самъ Богъ повелѣлъ ему исполнить ея требованіе [3]).

Изъ сказаннаго дѣйствительно подтверждается, что домашнее положеніе наложницъ опредѣлялось тѣми отношеніями, въ которыхъ онѣ находились къ главѣ семейства, а не какими-либо правами, принадлежавшими будто бы имъ, какъ наложницамъ. Только домашнее положеніе женъ въ собственномъ смыслѣ опредѣлялось правами, которыя онѣ только имѣли. Это обстоятельство болѣе подчиненнаго положенія въ домѣ наложницы, сравнительно съ женою въ собственномъ смыслѣ, естественно полагало различіе между ними, вслѣдствіе котораго жена и наложница ясно противупоставляются [4]).

Въ чемъ же заключалось это различіе между ними?

По объясненію преданія [5]), различіе это состояло въ томъ, что при вступленіи въ бракъ съ наложницей не требовалось никакихъ формальностей, какъ то: kidduschin'a, брачнаго торжества, ketub'ы и подарка невѣстѣ, а при разводѣ—раз-

---

[1]) 1 Пар. 3, 1 и д.

[2]) Съ особенною ясностію открывается это изъ словъ Рахили къ Іакову: „вотъ служанка моя Валла; войди къ ней; пусть она родитъ на колѣна мои, чтобы и я имѣла дѣтей отъ нея" (Быт. 30, 3).

[3]) Быт. 21, 10—12.

[4]) 3 Цар. 11, 3.

[5]) Sanhedr. 21. Майм. тр. Melach, 4, 4 и Ischut 1, 4. См. Zschokke, Weib in alt. T. s. 102.

воднаго письма,—этихъ нравственно-юридическихъ выраженій законности и дѣйствительности брака. Чѣмъ проще заключался бракъ съ наложницей, тѣмъ легче онъ и расторгался. Такое объясненіе традиціоннаго кодекса согласно съ законодательствомъ Моисея, которое при заключеніи законнаго брака предполагаетъ брачный даръ и другія формальности, какъ повсюду обычное явленіе, а при отпущеніи жены требуетъ выдачи разводнаго письма, хотя въ нѣкоторыхъ случаяхъ и здѣсь были исключенія. Напримѣръ. „Если кто продастъ свою дочь въ рабыни (פלגש=אמה) другому, а этотъ ни себѣ ее не обручитъ, ни за сына не отдастъ, или если послѣдній и женится на ней, но вмѣстѣ съ ней возьметъ другую жену, а ею начнетъ пренебрегать, то она имѣетъ право безъ возвращенія полученной ея отцемъ за ея продажу суммы, выйти на свободу“ [1]). „Если кто увидитъ между плѣнными женщину, красивую видомъ, и полюбитъ ее и захочетъ взять ее къ себѣ въ жены, и войдетъ къ ней и она сдѣлается ему женою, но послѣ не понравится, то онъ пусть отпуститъ ее, куда она захочетъ, но не долженъ продавать ее за серебро и обращать въ рабство, потому что онъ смирилъ ее“ [2]). Здѣсь нѣтъ рѣчи ни о подаркахъ невѣстѣ, ни о разводномъ письмѣ, да они и исключаются самою формою заключенія указанныхъ брачныхъ союзовъ, такъ какъ въ первомъ случаѣ жена покупается, а во второмъ берется въ плѣнъ,—условія, при которыхъ не можетъ имѣть мѣста брачный подарокъ, служившій выраженіемъ свободнаго взаимнаго согласія жениха и невѣсты на бракъ. Разводъ съ этими женами также не обставляется никакими формальностями, а просто состоитъ въ „отпущеніи“ жены. Нагляднымъ образомъ это можно видѣть на примѣрѣ размолвки извѣстнаго левита времени Судей съ своею наложницею [3]). Положеніе женщины въ приведенныхъ

---

[1]) Исх. 21, 7—11.
[2]) Втор. 21—14.
[3]) Суд. 19, 1.

законахъ, очевидно, иное сравнительно съ положеніемъ обыкновенныхъ женъ, и потому въ означенныхъ постановленіяхъ нельзя не усматривать указанія на наложницъ, хотя законъ и не называетъ ихъ именемъ pilegesch.

На нѣсколько низшее правовое положеніе наложницы по сравненію съ полною женою или свободною обрученною невѣстою указываетъ и то обстоятельство, что тогда какъ за прелюбодѣяніе съ послѣдними была назначена смерть для обоихъ преступниковъ,—нарушеніе супружеской вѣрности обрученною рабынею, т. е. наложницею, не считалось настолько тяжкимъ преступленіемъ, чтобы влекло за собой смертное наказаніе [1]).

При всемъ томъ еврейскія наложницы все таки признавались женами, только какъ бы второго низшаго порядка. Наложница древнихъ Евреевъ—не та женщина, которая противозаконно раздѣляла ложе съ чужимъ мужемъ. Еврейское наложничество нужно различать отъ разврата, который положительно былъ запрещенъ закономъ и сильно порицалея народными учителями [2]). Поэтому нельзя смѣшивать израильскихъ наложницъ съ публичными женщинами, между прочимъ, еще потому, что дѣти наложницъ признавались законными. Нѣтъ, еврейская наложница—жена законная, пользующаяся правами супруги съ позволенія жены въ собственномъ смыслѣ; часто, какъ видѣли мы, она и называется прямо женою. Наложничество было какъ бы левиратомъ или, точнѣе, ужичествомъ со стороны женщины, когда неплодная или малоплодная, но также какъ и мужъ, ревнивая о многочадіи жена давала своему мужу наложницу для продолженія или только еще большаго размноженія своего потомства. Какъ законная жена, наложница обязана была хранить супружескую вѣрность въ отношеніи къ своему мужу, который продолжалъ называться ея господиномъ [3]). По-

[1]) Лев. 19, 20.
[2]) Ст. 29. Притч. 5, 3.
[3]) Суд. 19, 26.

этому, напр., Іаковъ лишилъ своего старшаго сына Рувима правъ первородства за кровосмѣшеніе съ своею наложницею [1]). А Давидъ больше уже не прикасался къ своимъ оскверненнымъ Авессаломомъ наложницамъ, и помѣстилъ ихъ въ особомъ домѣ, гдѣ содержались онѣ какъ вдовы до дня своей смерти [2]). Важно въ данномъ случаѣ и то, что по отношенію къ наложницамъ, какъ и къ дѣйствительнымъ женамъ, имѣютъ одинаковую силу законы о запрещенныхъ степеняхъ родства [3]).

Моисей не упоминаетъ о наложницахъ подъ названіемъ pilegesch. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, будто онъ не признаетъ наложничества законнымъ. Напротивъ того, законодательство Моисея восприняло древнее упроченное обычаемъ право наложничества и только подвергло его болѣе точнымъ нравственно-юридическимъ опредѣленіямъ. Согласно Моисееву закону наложницами могли быть: 1) израильтянка, проданная своимъ отцомъ въ рабство, и 2) захваченная на войнѣ языческая плѣнница [4]). Мы уже видѣли, въ чемъ заключается сущность постановленій относительно этого рода наложницъ. Извѣстно, что наложница перваго рода, въ случаѣ пренебреженія ею со стороны своего мужа—господина, если онъ не обручитъ ее [5]), могла быть освобождена близ-

---

[1]) Быт. 35, 22; 49, 4. 1 Пар. 5, 1 и д. Достоинство владычества отъ Рувима перешло къ Іудѣ, а сугубое наслѣдство къ Іосифу—первенцу Рахили (1 Пар. 5, 1, 2).

[2]) 2 Цар. 20, 3. ср. 3, 7.

[3]) 2 Цар. 16, 22. ср. 21.

[4]) Кромѣ того наложницами были: 1) рабыня, состоящая во власти хозяйки дома; таковы Агарь и Хеттура, рабыни жены Авраама,—таковы же служанки женъ Іакова; 2) жены, пріобрѣтенныя покупкою, независимо отъ того, были ли онѣ рабынями мужа, или нѣтъ,—такова наложница извѣстнаго левита времени Судей; и, наконецъ, 3) безъ сомнѣнія могли быть наложницами купленныя рабыни—иноплеменницы.

[5]) Это мѣсто неодинаково читается: въ то время какъ ctib (чтеніе въ текстѣ) имѣетъ здѣсь отрицаніе לא, вслѣдствіе чего данное мѣсто нужно читать такъ, какъ читается оно въ русск. синод. переводѣ: „и онъ не обручитъ ее“,—keri (чтеніе на поляхъ) вм. отрицательной частицы

кимъ родственникомъ или женихомъ, безъ возвращенія ея отцемъ суммы, взятой за ея продажу, и господинъ не властенъ продать ее чужому народу, такъ какъ онъ „пренебрегъ ее“ [1]). Что касаеся наложницы второго рода, то законодатель установилъ извѣстныя церемоніи, благодаря которымъ она, оставивши свой народъ и свое язычество, вступала въ общество и религію Іеговы. Ей предоставлялся мѣсячный срокъ для того, чтобы имѣть возможность оплакать своего отца и мать [2]). Послѣ того, какъ плѣнница острижетъ голову свою и обрѣжетъ

---

имѣетъ לו, отчего читають совершенно наоборотъ „и онъ обручитъ ее себѣ“. Первый способъ чтенія болѣе вѣрный, ибо онъ принимается почти всѣми древними переводами—самаританскимъ, LXX, Акиллы, Симмаха, Θеодотіона, Сирскимъ и обоими арабскими, тогда какъ второе чтеніе раздѣляется только халдейскимъ парафразомъ, да вульгатой (см. Michaelis, Mos. Recht, Th. II, § 88).

[1]) Исх. 21, 7—9. בבגדו־בה Это выраженіе подвергается многимъ толкованіямъ какъ вслѣдствіе различнаго значенія глагола bagad, такъ и потому, что bagad также можетъ быть именемъ, какъ и глаголомъ. Если это слово считать за глаголъ, то данное выраженіе можетъ быть переведено такъ: потому что онъ „поступилъ вѣроломно“ съ нею. Въ такомъ случаѣ признается „вѣроломствомъ“ со стороны господина, когда онъ не обручаетъ рабыню. Но такъ какъ невѣроятно, чтобы господинъ обязанъ былъ обручать себѣ всѣхъ рабынь въ качествѣ наложницъ, какъ объ этомъ думаетъ напр. Штаде (Geschiche Volkes Israel, Bd. I, s. 380), то едвали можно назвать этотъ переводъ правильнымъ. Глаголъ bagad значитъ также пренебрегать, съ каковымъ значеніемъ употребляется онъ LXX и др. древними переводами (Ос. 6, 7. Аввак. 1, 5, 13. Притч. 13, 16. Іовъ 6, 15 и д.). Поэтому вѣрнѣе переводить такимъ образ: „такъ такъ онъ пренебрегъ ее“, т. е. не захотѣлъ имѣть своею наложницей. Но bagad (соб. בגד), сказали мы, можетъ быть и именемъ, которое означаетъ одежду, покрывало (Чис. 4, 7, 11), одѣяло (3 Ц. 1, 1). Тогда получится смыслъ: „послѣ того какъ его одѣяло было на ней“, т. е. послѣ того какъ онъ принялъ ее на свое ложе. Въ кн. Руѳь дѣйствительно встрѣчается этотъ образъ выраженія, хотя и съ другимъ именемъ (3, 9). При всемъ томъ трудно принять этотъ переводъ уже въ виду того, что предшествующія слова не предполагаютъ возможности взятія господиномъ рабыни на свое ложе (см. Michaelis. Mos. Recht., Th. II, § 88).

[2]) Т. е. чтобы за это время она могла какъ бы умереть для своихъ родныхъ и отечества или привыкнуть къ разлукѣ съ ними и, такимъ образомъ, забывъ свой народъ и домъ отца, была въ состояніи отдаться съ нераздѣльною любовью своему мужу и достигнуть общенія съ народомъ Божіимъ. Р. Аківа въ плачѣ язычницы по отцѣ и матери усматриваетъ трауръ по отечественной религіи (Sot. 35, 2).

ногти [1]) и сниметъ съ себя плѣнническую одежду,—господинъ могъ войти къ ней и сдѣлаться ея мужемъ [2]). Если же она послѣ не понравится израильтянину, то въ такомъ случаѣ онъ обязанъ былъ отпустить ее, куда она захочетъ, и не долженъ продавать ее и обращать въ рабство [3]).

Изъ этихъ постановленій, опредѣляющихъ правовое положеніе наложницъ, открывается, что законъ Моисея не узаконялъ конкубината въ собственномъ смыслѣ, т. е. въ томъ смыслѣ, какъ это было у другихъ народовъ. Здѣсь нѣтъ брачнаго рабства или неволи. Напротивъ, законодатель выступаетъ на защиту женщинъ этого рода, желая сохранить за ними надлежащую честь и значеніе. Законъ съ такою заботливостію относится къ рабынѣ и иноплеменницѣ, которыя сдѣлались наложницами купившаго и плѣнившаго ихъ, что даже не называетъ ихъ собственно наложницами, pilegesch, а, чтобы возвысить ихъ въ глазахъ ихъ мужей, называетъ женами—ischah и ограждаетъ ихъ отъ пренебреженія и продажи въ рабыни.

Всѣ разсмотрѣнныя постановленія касательно наложничества, по словамъ Заальшутца, даютъ форму свободнаго, безъ формальностей и подарковъ заключеннаго брачнаго союза съ такою дѣвицею, которая, бывъ рождена въ какомъ-либо

---

[1]) Это, какъ извѣстно, служило знакомъ освобожденія отъ рабства или неволи и подчиненія мужу, или, быть можетъ, замѣняло собою религіозный обрядъ обрѣзанія, который совершался надъ мужчинами, и было символомъ вступленія иноплеменницы въ общество Господне.

[2]) Было бы ужаснымъ варварствомъ и жестокостью, говоритъ Михаэлисъ (Mos. R. Th. II, § 88), приводить военноплѣнницу на ложе побѣдителя непосредственно послѣ того, какъ ея родители, быть можетъ, погибли на войнѣ, или, по крайней мѣрѣ, навсегда лишились своей дочери, попавшей въ плѣнъ.

[3]) Втор. 21, 10—14. Здѣсь התעמר спорно и различно толкуется. Всего вѣрнѣе переводить это слово: обращать въ рабство, порабощать, въ каковомъ значеніи встрѣчается оно и въ 24, 7 той же книги. Въ арабск. разсматриваемый глаголъ, подобно еврейск. עבר, означаетъ обрабатывать землю и служить; но то и другое значеніе его одинаково могутъ указывать на рабское состояніе (см. Michaelis, M. R. Th. II, § 88). Поводомъ къ изданію настоящаго постановленія, вѣроятно, послужила добыча, захваченная Евреями на войнѣ противъ Мадіанитянъ и состоявшая изъ 32 тысячъ дѣвицъ, не познавшихъ мужа (Чис. 31, 35).

зависимомъ положенiи, потому легче удалялась, такъ-какъ оскорбленiе ея легче наказывалось. Законодатель повидимому засталъ такой брачный союзъ уже существовавшимъ въ обычаѣ и потому только старался устранить главное зло, удручавшее брачную жизнь древнихъ народовъ,—именно, развитiе полигамiи и связанное съ нею унизительное положенiе женскаго пола. Наложничество, вмѣстѣ съ многоженствомъ и левиратомъ, придаетъ древне-еврейскому браку специфически восточный характеръ. Поэтому естественно сказать нѣсколько словъ объ этого рода супружескихъ отношенiяхъ у другихъ народовъ древняго востока.

Извѣстно, что Нахоръ арамеянинъ имѣлъ наложницу Реуму [1]),—наложницей Элифаза, сына Исавова, была Ѳамна, родившая ему Амалика [2])—родоначальника Амаликитянъ. Подобнымъ образ. находимъ наложницъ у персидскихъ [3]), вавилонскихъ [4]) и сирiйскихъ властителей [5]), Кромѣ того, по словамъ Геродота, отъ каждаго перса требовалось закономъ, чтобы онъ имѣлъ нѣсколько наложницъ, такъ-какъ, по воззрѣнiю Персовъ, говоритъ историкъ, послѣ военной храбрости высшая добродѣтель состоитъ въ томъ, чтобы имѣть возможно больше дѣтей [6]). Персы, согласно съ Евреями, давали своимъ, не достигшимъ еще законнаго брачнаго совершеннолѣтiя, сыновьямъ рабынь въ наложницы [7]). Существовали наложницы и у Египтянъ, которые брали ихъ изъ иностранокъ и даже невольницъ,

[1]) Быт. 22, 24.
[2]) 36, 12.
[3]) Есѳ. 2, 14.
[4]) Дан. 5, 2, 23.
[5]) 2 Макк. 4, 30.
[6]) См. К. Шмидтъ, Ист. Пед., Т. I, стр. 118.
[7]) По свидѣтельству путешественниковъ (см. у Михаэлиса, Mos. R. Th. II, § 87), когда персъ находитъ своего сына уже физически зрѣлымъ, то посылаетъ его къ жрецу, который, чтобы удостовѣриться въ его способности къ супружеской жизни, предлагаетъ ему разные вопросы; выдержавшему такой экзаменъ дается рабыня-наложница.

почему египетскія наложницы занимали низшее, сравнительно съ главною женою, мѣсто и обязаны были прислуживать послѣдней [1]).—Болѣе организованную форму приняло наложничество у класссическихъ народовъ древности — Грековъ и Римлянъ. Послѣдніе переняли учрежденіе наложничества, какъ и вообще брачное право, отъ востока и именно отъ Грековъ, на что уже указываетъ сходство названій πάλλαξ и pellex.

Греки дозволяли имѣть наложницу лишь въ томъ случаѣ, когда ее можно было содержать при настоящей супругѣ. Вступленіе въ брачную связь съ наложницей, какъ и у Евреевъ, не сопровождалось ни обѣщаніемъ, ни брачнымъ торжествомъ. Рожденіе дѣтей не было задачей наложничества, такъ-какъ происшедшія отъ него дѣти не имѣли никакихъ гражданскихъ правъ. Въ качествѣ наложницъ можно было брать гетеръ. Въ имущественно-правовомъ отношеніи различіе между женою и наложницей заключалось въ томъ, что, въ то время какъ первой мужъ отдавалъ ея приданое, имущество наложницы никогда не носило характера приданнаго, потому-что понятіе о немъ предполагаетъ бракъ въ собственномъ смыслѣ. Въ платоновскомъ государствѣ паллаксъ не терпима [2]).—Римляне подъ pellex разумѣли женщину, живущую съ женатымъ или холостымъ мужчиною; причемъ это сожительство не имѣло значенія дѣйствительнаго брака. По закону Нумы, пеллексъ не смѣла приближаться къ алтарю Юноны, богини брака [3]), въ противномъ случаѣ она должна была принести унизительную жертву. Во время имперіи получилъ законную силу конкубинатъ, послѣ чего законъ сталъ различать pellex отъ concubin'ы. Первая жила съ женатымъ мужчиною, а вторая—съ холостымъ въ качествѣ его супруги, не

---

[1]) Diod. I, 80. Cp. Uhlemann, Aegiptische Archäologie, 1857, p. 275.

[2]) Mayer, Rechte Isr. Ath. ud. Rom. s. 339, 340.

[3]) Виргилій, Энеид. IV, 59: Iunoni ante omnes, cui vincla jugalia curea.

имѣя, впрочемъ, съ нимъ полнаго общенія жизни, и не поставляя своею задачею рожденія дѣтей, потому-что то и другое могло имѣть мѣсто только въ бракѣ съ дѣйствительною, т. е. приносившею приданное, женою [2]). Для наложничества брали преимущественно дѣвушекъ сомнительной репутаціи (quae quaestum corpore faciunt). Мужчина, имѣвшій добродѣтельную жену, предварительно долженъ былъ заявить, что онъ принимаетъ къ себѣ подобную дѣвушку въ наложницы; причемъ иногда онъ подвергался наказанію за stuprum. Римская наложница, какъ и еврейская, удалялась безъ всякаго развода; дѣти ея не считались законными, хотя въ древнѣйшее время и они наслѣдовали отцу. Констанвинъ В. первый поставилъ право ихъ на наслѣдство въ зависимость отъ воли отца [3]).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что еврейское наложничество существенно различается отъ греко-римскаго конкубината. Тогда какъ у Евреевъ наложничество существовало только при дѣйствительномъ бракѣ, римское брачное право признавало законнымъ внѣбрачное сожительство двухъ лицъ разнаго пола. Далѣе,—еврейское наложничество вызвано было естественнымъ желаніемъ имѣть потомство, не допускавшимъ его снизойти на степень грубаго разврата, а конкубинатъ Грековъ и Римлянъ вообще постановлялъ свою задачу въ удовлетвореніи половой потребности. Еврейскія наложницы были тѣ же жены, только какъ бы втораго порядка; дѣти ихъ не считалсь чужими, образуя изъ себя нѣчто въ родѣ дополнительнаго семейства. Напротивъ того, въ греко-римскомъ мірѣ подъ конкубинатомъ понимали брачный союзъ, не предоставляющій никакихъ законныхъ правъ ни для конкубины, ни для прижитыхъ съ нею дѣтей.

---

[1]) Mayer, s. 340, 341.
[2]) См. Zschokke, Weib in alt. T. s. 104.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ.

### Разводъ; второбрачіе; положеніе вдовы.

Въ своемъ мѣстѣ мы сказали, что ветхозавѣтный бракъ по своему характеру, между прочимъ, есть нерасторжимый союзъ. Но такимъ союзомъ является онъ собственно въ идеалѣ, который, какъ извѣстно, никогда вполнѣ не достигается въ дѣйствительной жизни, постоянно встрѣчая въ ней болѣе или менѣе неблагопріятныя условія для полнаго своего осуществленія. Для брака древнееврейскаго такія условія, вся совокупность которыхъ объединяется въ понятіи „жестокосердія" народа, созданы были поврежденностію человѣческой природы, обнаружившеюся въ ней со времени грѣхопаденія прародителей. Поэтому, будучи по своему идеальному характеру союзомъ нерасторжимымъ, бракъ древнихъ Евреевъ въ дѣйствительности нерѣдко подвергался расторженію посредствомъ развода. Не имѣя возможности устранить нарушавшихъ неприкосновенность брака условій, законодатель и другіе представители ветхозавѣтнаго времени не могли вмѣстѣ съ тѣмъ не признать развода, глубоко пустившаго свои корни въ народной жизни и уже успѣвшаго найти для себя готовыя опредѣленія въ обычномъ правѣ, хотя идея нерасторжимости брака, жившая въ ихъ душахъ во все время ветхаго завѣта, и заставляла

ихъ подвергать его всевозможнымъ ограниченіямъ. Законъ Моисеевъ позволилъ брачный разводъ, практиковавшійся въ древнемъ обычаѣ, и только подвергъ его соотвѣтственнымъ своей особенной цѣли, болѣе строгимъ опредѣленіямъ. Позволимъ себѣ еще разъ привести главное его опредѣленіе по этому предмету: „Если кто, гласитъ законъ, возьметъ жену, и сдѣлается ея мужемъ, и она не найдетъ благоволенія въ глазахъ его, потому-что онъ находитъ въ ней что-либо противное, и напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее изъ дома своего, и она выйдетъ изъ дома его, пойдетъ и выйдетъ за другого мужа, но и сей послѣдній мужъ возненавидитъ ее и напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее изъ дома своего, или умретъ сей послѣдній мужъ ея, взявшій ее себѣ въ жену: то не можетъ первый ея мужъ, отпустившій ее, опять взять ее себѣ въ жену, послѣ того, какъ она осквернена, ибо сіе есть мерзость предъ Господомъ Богомъ твоимъ, и не порочь земли, которую Господь, Богъ твой, даетъ тебѣ въ удѣлъ“ [1]).

Обращаясь къ анализу этого закона, прежде всего находимъ, что онъ мотивируетъ разводъ тѣмъ, что жена можетъ „не найти благоволенія въ глазахъ мужа, потому-что онъ находитъ въ ней что-либо противное (ערות דבר)“. Это выраженіе, указывающее на основаніе развода, отличается неопредѣленностію и потому привело къ различнымъ толкованіямъ. LXX переводятъ слова ervath dabar чрезъ ἄσχημον πρᾶγμα,—Вульгата—aliquam foeditatem,—Сирскій—turpido aliqua или res soeda,—Онкелосъ—abirath pitqam—преступное дѣло [2]). Какъ различно объясняли ervath dabar—показываетъ въ особенности споръ объ этомъ школъ Гиллеля и Шаммаи. Школа Шаммаи, придавая бо́льшее значеніе слову ervath, понимала законъ о разводѣ такъ, что мужъ могъ дать женѣ разводное

[1]) Втор. 24, 1—4.

[2]) См. Hamburger, R. E., s. 906. Zschokke, Weib in alt. T. s. 114. Кейль, Руков. къ Библ. Арх., ч. II, стр. 96.

письмо за грубые плотскіе пороки, за прелюбодѣяніе. Напротивъ того, школа Гиллеля хочетъ объяснять это слово въ связи съ другимъ—dabar и потому признавала разводъ возможнымъ „ради всякой любой вины или ради чего либо неприличнаго“; по толкованію этой школы, разводъ можно давать женѣ за все, что только мужу не понравится въ ней: за дѣйствія, за характеръ, за физическіе недостатки, даже за самую легкую неловкость, которую жена можетъ допустить въ своемъ хозяйствѣ, напр., позволитъ себѣ дурно приготовить мужу пищу—пересолитъ или переварить ее. Послѣдователь этой же школы Акиба, раввинъ перваго столѣтія, понимая разсматриваемое выраженіе въ связи съ предъидущимъ: „если она не находитъ въ глазахъ его благоволенія“ въ смыслѣ указанія на отвращеніе, приходитъ къ слѣдующему выводу: „Если кто увидитъ женщину красивѣе своей жены (si forte pulchriorem invenerit), то онъ можетъ дать послѣдней разводъ[1]). Талмудъ въ поясненіе этого прибавляетъ также: если жена не удовлетворяетъ вкусу мужа, если, напр., у нея изо рта дурно пахнетъ. Примѣръ священника Іосифа, который отпустилъ свою первую жену просто потому, что ея характеръ ему не нравился, и вступалъ послѣ этого еще дважды въ бракъ, подтверждаетъ взглядъ Гиллеля[2]). Пониманіе школы Гиллеля стало галахою[3]), потому-что ею, по замѣчанію Гемары, давалось мѣсто личному вкусу и чувству[4]): что для одного безразлично, то для другого можетъ быть невыносимымъ. Не смотря на то, школа Шаммаи, кажется, ближе стоитъ къ духу ветхаго завѣта, нежели школа Гиллеля, потому-что

---

[1]) Gittin 90 a. Hamburger, R. E. s. 906. По словамъ Душака (Mos. Talmud. Eher. s. 84, 85), такое толкованіе закона о разводѣ гиллелистовъ обусловливается свойствами характера главы ихъ—Гиллеля, который, подчиняясь господствующему въ народѣ usus'у, старался и слово Божіе толковать въ смыслѣ народнаго обычая; а обычай этотъ въ данномъ отношеніи въ его время состоялъ въ томъ, что каждый мужь могъ удалить свою жену по незначительному поводу.

[2]) Döllinger, Ios. Vit. 75. 76.

[3]) Мѳ. 19, 3: κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; ср. I. Флавій, Ant. IV, 8, 23.

[4]) Т. е. тому же usus'у.

толкованіе закона о разводѣ этой послѣдней противорѣчитъ самой цѣли брака, представляется недостойнымъ законодательства Моисея и несогласнымъ съ общимъ воззрѣніемъ законодателя на бракъ и положеніе замужней женщины. И дѣйствительно, могъ ли Моисей, который признавалъ бракъ нерасторжимымъ союзомъ и установилъ столько косвенныхъ и прямыхъ ограниченій развода, допустить возможность послѣдняго по одному пустому капризу мужа, или же только по его нерасположенности къ женѣ, и не стараться воспрепятствовать возможнымъ злоупотребленіямъ развода строгимъ опредѣленіемъ обстоятельствъ, позволяющихъ его? Далѣе,— какъ можетъ мириться съ высокимъ положеніемъ еврейской супруги въ домѣ, отводимымъ ей законодательствомъ, то обстоятельство, что она, предоставленная полному произволу мужа, каждую минуту должна была опасаться быть удаленною имъ? Нѣтъ, школа Шаммаи понимала законъ о разводѣ вѣрнѣе. Чтобы еще болѣе удостовѣриться въ этомъ, слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что разсматриваемое выраженіе во Второз. 23, 13, 14 [1]) буквально повторяется въ отношеніи къ предметамъ, оскверняющимъ еврейскій станъ, какъ-то: половое оскверненіе чрезъ ночное приключеніе и испражненіе, не прикрытое землею,—и что слово ervath первоначально значитъ наготу, срамъ, порочность [2]). Пониманіе школы Шаммаи подтверждается нѣкоторыми указаніями и другихъ—кромѣ Пятокнижія—ветхозавѣтныхъ книгъ [3]). Наконецъ, самъ Іисусъ Христосъ понималъ законъ Моисея такъ же, какъ школа Шаммаи. Однажды фарисеи предложили Іисусу Христу вопросъ: „по всякой ли причинѣ позволительно человѣку разводиться съ женою своею?“ Смотря на бракъ съ идеальной точки зрѣнія, Онъ совершенно отвергъ разводъ [4]); но когда Ему сказали: „какъ же Моисей заповѣдалъ давать женѣ раз-

---

1) ἀσχημοσύνη πράγματος—LXX, т. е. нѣчто срамное и отвратительное.
2) Лев. 18, 6—18.
3) Притч. 18, 23 Малах. 2, 14—16.
4) Мѳ. 19, 3—6. Мрк. 10, 2—9.

водное письмо и разводиться съ нею?“ I. Христосъ отвѣчалъ фарисеямъ: „Моисей по жестокосердію вашему позволилъ вамъ разводиться съ женами вашими, а съ начала не было такъ“. Затѣмъ Самъ указалъ, какъ на единственное основаніе развода, на прелюбодѣяніе (πορνεία) [1]. Выраженія о жестокосердіи и о томъ, что „съ начала не было такъ“, именно указываютъ на то, что Іисусъ Христосъ понималъ законъ о разводѣ не въ смыслѣ тогдашней галахи [2].—Послѣ сказаннаго и въ особенности въ виду Втор. 23, 13, 14, самое естественное пониманіе закона будетъ то, что мужъ могъ давать разводъ своей женѣ въ томъ случаѣ, когда находилъ ее нецѣломудренною.

Второе, что обращаетъ на себя вниманіе при анализѣ закона о разводѣ—это то, что право расторженія брака разводомъ принадлежитъ повидимому только одному мужу, такъ что жена въ данномъ случаѣ оказывается совершенно безправнымъ существомъ. И нѣкоторые изъ археологовъ [3], стоя повидимому на почвѣ самого закона, положительно утверждаютъ, что право развода присвоено исключительно одному мужу. Въ этомъ случаѣ ихъ много поддерживаетъ I. Флавій, который, объясняя образъ дѣйствій Иродіи, оставившей своего мужа Ирода Филиппа и вышедшей за брата его Антипу [4], и примѣръ Саломіи, сестры Ирода В., пославшей своему мужу Кастобару разводное письмо [5], пришедшимъ (изъ Греціи или Рима) новымъ обычаемъ, называетъ этотъ ихъ образъ дѣйствій преступленіемъ противъ отечественныхъ законовъ. Не говоря уже о не всегда вѣрныхъ и соотвѣтствующихъ исторической правдѣ сужденіяхъ этого іудейскаго историка, противъ

---

[1]) Мѳ. 19, 6—9. ср. 5, 31, 32. Мрк. 10, 11.

[2]) Поэтому представляется страннымъ, какъ Михаэлисъ (Mos. R. Th. II, § 120) могъ утверждать, что Іисусъ Христосъ понималъ законъ Моисея о разводѣ въ духѣ школы Гиллеля.

[3]) Кейль, Руковод. къ Биб. Арх. ч. II, стр. 96. Zschokke, Weib in alt. T. s. 114. Stubbe, Ehe im alt. T. s. 31, 32.

[4]) Ant. XVIII, 5, 4.

[5]) XV, 7, 10.

этого утвержденія археологовъ нужно замѣтить слѣдующее. Хотя право развода по закону дѣйствительно принадлежало мужу въ несравненно большей мѣрѣ, нежели женѣ [1]), но чтобы оно было исключительною привиллегіею одного его, такъ, чтобы жена являлась въ данномъ актѣ совершенно пассивною,—это не только противорѣчило бы общему ветхозавѣтному воззрѣнію на женщину какъ на личность съ извѣстными правами, но и было бы вопіющею несправедливостію. Мало того, такое утвержденіе ученыхъ не имѣетъ подъ собой твердой почвы. Существуютъ косвенныя и даже положительныя указанія, что право развода для мужа ограничено нѣкоторыми условіями положенія жены. Извѣстны два случая, когда мужъ во всю жизнь не могъ развестись съ своею женою. Въ особенности важенъ здѣсь тотъ случай, когда заявленіе мужа о якобы найденномъ нецѣломудріи жены окажется на судѣ злостною клеветою [2]). „Уже то, справедливо замѣчаетъ Заальшутцъ [3]), что мужъ, для того, чтобы развязаться съ женою, могъ рѣшиться на такое средство, показываетъ, что развестись не совсѣмъ было въ его произволѣ, но что для этого ему нужны были уважительныя причины. Во Второз. 21, 15 предполагается возможнымъ случай, когда мужъ, имѣя двухъ женъ, одну изъ нихъ ненавидитъ. Зачѣмъ бы ему держать ее у себя, если удаленіе ея всецѣло зависитъ отъ его произвола? Но есть и положительныя указанія на то, что жена иногда сама могла требовать развода. Такъ, наложница изъ еврейскихъ дѣвушекъ, проданная своимъ отцемъ, имѣла право въ извѣстныхъ обстоятельствахъ оставить своего мужа, т. е. была въ правѣ требовать развода [4]). Тѣмъ болѣе, конечно, право это принадлежало женѣ въ собственномъ смыслѣ. Талмудисты, которые нерѣдко являются довольно вѣрными толкователями закона Моисеева, подтверждаютъ, какъ увидимъ нѣсколько ниже, дѣйствительное право жены на разводъ.

[1]) Ис. 54, 6. Малах. 2, 14. Ср. Лев. 22, 13. Чис. 30, 10.
[2]) Втор. 22, 13 и д. ср. Втор. 22, 28, 29.
[3]) Mos. R., s. 805.
[4]) Исх. 21, 7—11.

Наконецъ, законъ implicite предполагаетъ возможность новаго брака между разведенными супругами. По закону они не могли снова вступить между собой въ бракъ, послѣ того какъ жена побываетъ за другимъ мужемъ; въ этомъ случаѣ всякая повторительная связь съ первымъ своимъ супругомъ для нея безусловно запрещена. Само собою разумѣется, что если разведенная жена не вступала во второй бракъ, супруги могли снова заключить брачный союзъ между собой. Въ самомъ дѣлѣ, если бракъ, этотъ священный союзъ между двумя лицами разнаго пола, подлежитъ иногда расторженію, то разводъ, представляющій самый актъ этого расторженія, только терпимый законодателемъ, неизбѣжно долженъ быть уничтожаемъ или, другими словами, долженъ терять силу, лишь только поводъ къ нему и желаніе его терялось у супруговъ. Въ этомъ случаѣ новый бракъ будетъ, такъ сказать, поправкой развода, если послѣдній есть своего рода поправка брака. Итакъ разведенные супруги могли вторично вступать между собою въ бракъ [1]), тѣмъ болѣе принадлежало имъ право за-

[1]) Талмудисты дѣлаютъ исключеніе изъ закона о бракѣ между разведенными супругами на тѣ случаи, когда жена получала разводъ за прелюбодѣяніе (Hamburger, R. E. s. 257) или когда она, не вступая во второй бракъ, впадала въ блудъ (Soth. 18 в. Eben. 10, § 1), Впрочемъ, въ послѣднемъ случаѣ они привносятъ въ законъ одну достойную замѣчанія подробность, состоящую въ томъ, что разведенной разрѣшалось новое замужество съ прежнимъ мужемъ, если она, вмѣсто того, чтобы вторично выйти замужъ, вступала въ непродолжительную незаконную связь съ постороннимъ мущиною (нынѣшній обычай палестинскихъ мусульманъ). Эту свою подробность талмудисты мотивируютъ тѣмъ соображеніемъ (Ievam. 11, 6. Weill, La femme juive, p. 86), что поступокъ женщины, которая, по разлученіи съ своимъ мужемъ, непосредственно выходитъ замужъ за другого для того, чтобы отъ него снова возвратиться къ первому, представляется гораздо болѣе предосудительнымъ, нежели поступокъ женщины, которая, будучи отвержена мужемъ, допускаетъ временную слабость, забывая какъ бы на мгновеніе свои обязанности, и потомъ опять стремится возвратиться къ нему. Въ то время какъ первая безнаказанно и подъ маскою честности пользуется священною формою брака лишь для удовлетворенія низкой своей страсти, —вторая если и погрѣшаетъ, то преднамѣренно, у нея это является скорѣе слѣдствіемъ увлеченія. Талмудисты разсматривали вторичное объединеніе разведенныхъ супруговъ какъ новый бракъ и потому требовали приступать къ нему, какъ къ заключенію новаго брачнаго акта; при его возобновленіи должны быть соблю-



ключенія новаго брака съ кѣмъ либо постороннимъ, хотя объ этомъ законодательство и не дѣлаетъ нарочитаго постановленія. Ограниченіе въ данномъ случаѣ состояло лишь въ томъ, что разведенная не могла выйти замужъ за священника и тѣмъ болѣе первосвященника [1]).

Брачный разводъ, сказали мы, принимается закономъ только какъ основанный на древнемъ обычномъ правѣ и допущенный по жестокосердію народа; но такъ-какъ законодатель не отмѣнялъ древняго обычая и не запрещалъ, то талмудисты нашли въ этомъ отрицательную санкцію и на этомъ, по словамъ Цшокка [2]), основали цѣлое формальное бракоразводное право.

Талмудическое брачное право различаетъ расторженіе брака разводомъ безъ судебнаго вмѣшательства и съ судебнымъ вмѣшательствомъ. Брачный разводъ перваго рода по принципу этого права происходилъ въ томъ случаѣ, когда обѣ стороны были согласны на него, потому что сущность брака состоитъ во взаимной любви и вѣрности и въ семейномъ счастьи [1]). Такъ-какъ талмудическое право преимущественно занимается брачнымъ разводомъ второго рода, то и наша рѣчь будетъ именно о немъ.

Талмудическое брачное право содержитъ множество различныхъ опредѣленій по вопросу о разводѣ. Опредѣленія эти касаются главнымъ образ. основаній, практики и формулы развода.

Разводъ могъ произойти либо по требованію закона или

---

дены всѣ формальности. Требовалось это, по мнѣнію Душака (Mos. talmud. Eher. s. 117), для того, чтобы могущія возникнуть со времени расторженія перваго брака новыя препятствія не уничтожили дѣйствія прежняго брачнаго договора, который между тѣмъ можетъ сохранить свою силу только вслѣдствіе новаго формальнаго брачнаго акта.

[1]) Лев. 21. 7 и 14.

[2]) Weib. in alt. T. s. 113.

[3]) Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 83, 86.

суда, либо по требованію супруговъ: мужа, жены и обоихъ вмѣстѣ.

Судъ имѣлъ право вынудить разводъ даже вопреки желанію и согласію супруговъ въ слѣдующихъ случаяхъ: 1) Если жена совершила прелюбодѣяніе не по принужденію или неизбѣжной ошибкѣ, а вполнѣ добровольно [1]). Это преступленіе жены разсматривалось какъ зло, причиненное цѣлому обществу [2]); поэтому право мужа хлопотать о разводѣ, въ случаѣ прелюбодѣянія ея, было не только правомъ, отъ котораго онъ могъ отказаться, но и прямою обязанностію [3]). Если жена сама сознавалась въ преступленіи, при чемъ не старалась подтвердить своего показанія фактами, то ей не вѣрили, такъ-какъ она могла руководиться скрытымъ намѣреніемъ вступить въ новый бракъ [4]). 2) Въ случаѣ тайнаго сожительства жены съ постороннимъ мужчиною, не смотря на неоднократныя предостереженія мужа. 3) Если при заключеніи брака не были приняты во вниманіе извѣстныя запрещенія закона. Такой matrimonium injustum, самъ по себѣ недѣйствительный, расторгался обыкновенно безъ разводнаго письма [5]). 4) Если бракъ послѣ десятилѣтняго сожительства оставался безплоднымъ [6]). 5) Въ случаѣ заразительной болѣзни мужа [7]); въ этомъ случаѣ жена не была въ правѣ не согласиться на разводъ даже тогда, когда мужъ еще до заключенія брака сообщилъ ей о своей болѣзни и она дала слово молчать о ней [8]).

Мужъ имѣлъ право требовать развода: 1) При подозрѣ-

---

[1]) Eben H. 11, 27, 28. Hamburger, R. E. s. 906.

[2]) Tp. Sot. 6a. Мишна, Eben 6, § 15, 178, § 8, Mayer, R. Isr., Ath. ud. R. s. 375.

[3]) Duschak, Mos. talmud. Eher., s. 86.

[4]) Nedar. 90 b. Eben. 115, § 6. Mayer R. Israelit. Ath. ud. Rom., s. 375.

[5]) Mayer. s. 376.

[6]) Ibid.

[7]) Eben 117, § 11. Ketub. 77 b. ibid.

[8]) Duschak, l. c.

нiи жены въ прелюбодѣянiи [1]). 2) По Мишнѣ [2]), жена, преступающая заповѣдь Моисея, подлежитъ разводу съ потерей кетубы, что Гемара относитъ на тотъ случай, когда жена фальшивымъ показанiемъ вводитъ мужа въ заблужденiе, такъ что онъ невольно и безсознательно поступаетъ вопреки iудейскому ритуалу. Мишна считаетъ достаточнымъ поводомъ къ разводу и то обстоятельство, если жена не исполняетъ своего обѣта, потому-что, по объясненiю Гемары, вслѣдствiе такого грѣха умираютъ дѣти [3]). По Мишнѣ [4]) жена также заслуживаетъ развода, если ведетъ себя несогласно съ iудейскимъ обычаемъ, напр., если она показывается на улицѣ съ открытыми и распущенными волосами, если свободно держитъ себя съ мужчинами и т. д. [5]). 3) Въ случаѣ отказа жены отъ исполненiя супружеской обязанности.

Между случаями, въ которыхъ мужу предоставлялось право давать разводъ своей женѣ, существуютъ такiе, важность которыхъ повидимому меньше сравнительно съ другими; если по отношенiю къ однимъ случаямъ разводъ есть естественное слѣдствiе, или вѣрнѣе, заслуженное наказанiе, то въ отношенiи къ другимъ онъ можетъ быть наказанiемъ преувеличеннымъ, т. е. несоразмѣрнымъ съ совершоннымъ преступленiемъ. Такая мнимая несообразность объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что въ iудействѣ, по словамъ Вейлля [6]), религiозныя предписанiя, въ особенности же тѣ, которыя относятся къ жизни внутренней, къ семейной нравственности или даже къ хозяйственной экономiи дома, разсматриваются какъ предписанiя первой важности, и нарушенiе ихъ считается

---

[1]) Eben H. 154, § 6 и 178, § 1. Hamburger, s. 257.
[2]) Ketub. 72. Duschak, Mos. talmud. Eher. 87.
[3]) E. H. 115, 2. Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 87.
[4]) Ketub. 72 ibid.
[5]) Duschak, ibid.
[6]) La femme juive, p. 80.

важнымъ оскорбленіемъ нравственно-религіознаго принципа еврейскаго брака.

Были различные случаи, когда и женѣ дозволялось требовать развода. Случаи эти слѣдующіе: 1) если мужъ отказывался отъ исполненія супружеской обязанности [1]), 2) если онъ велъ безнравственный и безпорядочный образъ жизни, (хотя на первыхъ порахъ за это назначали ему наказаніе ударами плетью [2]), или дѣло ограничивалось однимъ раскаяніемъ) [3]). Право мужа требовать развода въ случаѣ прелѣбодѣянія жены, какъ извѣстно, было не только правомъ, но и обязанностію, между тѣмъ какъ прелюбодѣяніе, совершонное мужемъ, давало женѣ только право, а не обязывало ее непремѣнно настаивать на разводѣ [4]). 3) Въ случаѣ совершенія мужемъ преступленія, заставляющаго его оставить родную страну и сдѣлаться перебѣжчикомъ (desertio malitiosa) [5]). 4) При грубомъ и жестокомъ обращеніи его съ женою [6]), въ особенности когда она не подавала повода къ этому, потому-что, по замѣчанію книжниковъ, въ такомъ случаѣ мужъ не исполнялъ въ отношеніи къ женѣ ни одной изъ своихъ обязанностей. 5) Если мужъ заболѣвалъ отвратительною, гадливою, хотя и незаразительною, болѣзнію [7]), или избиралъ противныя занятія (напр., ремесло кожевниковъ, рудокоповъ и т. п.),

---

[1]) Впрочемъ, если онъ отказывался продолжать супружескія отношенія по болѣзни, то ей предоставлялось право требовать того и другого только по прошествіи шести мѣсяцевъ со времени его болѣзни. (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 67).

[2]) Майм. Ischut 1 §. Mayer, R. Isr., Ath. ud. R. s. 257.

[3]) Mayer, ibid.

[4]) Duschak, s. 86, 90.

[5]) Eben H. 154, § 3. Hamburger, R. E. s. 257.

[6]) Ibid.

[7]) Мишна (Ketub. 77a) говоритъ, напр., о полипѣ (בעל פליכום), который раввины объясняютъ въ смыслѣ нестерпимаго запаха изъ носа.



неизбѣжно соединяющіе съ собой дурной или непріятный запахъ [1]).

Изъ сказаннаго о правѣ жены на разводъ открывается, что талмудисты не считали себя обязанными довольствоваться буквальнымъ пониманіемъ текста закона, а, сообразуясь скорѣе съ духомъ его и съ общимъ взглядомъ еврейства на женщину, какъ на почти равноправную съ мужемъ личность, расширили право жены на разводъ до того, что оно почти стало равняться праву мужа, такъ-что жена могла требовать развода во всѣхъ случаяхъ, когда мужъ „не найдетъ благоволенія въ въ ея глазахъ, потому-что она найдетъ въ немъ что либо противное". При всемъ томъ талмудическое право, признавая въ указанныхъ случаяхъ за женой право развода, въ тоже время требуетъ, чтобы разводъ, согласно закону Моисея, исходилъ все таки отъ мужа, котораго обыкновенно судъ заставлялъ выдать женѣ разводное письмо. Мужъ, какъ глава семьи, всегда считался отвергающимъ свою жену, хотя бы она оказывалась въ такомъ положеніи по своей собственной волѣ и даже вопреки желанію мужа [2]).

Наконецъ, разводъ имѣлъ мѣсто по общимъ для обоихъ супруговъ основаніямъ въ слѣдующихъ случаяхъ: 1) Подобно мужу и жена могла требовать развода по истеченіи десяти лѣтъ безплоднаго брака, если доказывала impotentio мужа и мотивировала свое требованіе желаніемъ имѣть сына для поддержанія ея въ старости [3]). 2) Если одинъ изъ супруговъ

---

[1]) Ketub. 7, 9, 10. Zschokke, s. 113.—Кромѣ указанныхъ случаевъ, когда мужъ обязанъ былъ давать разводъ женѣ, по ея требованію, существовали еще и другіе, о которыхъ находятся въ Талмудѣ только такія общія замѣчанія, какъ, напр., „онъ долженъ отпустить ее и дать ей кетубу". Случаи эти: если мужъ запрещалъ женѣ всякія занятія, невинныя развлеченія, посѣщеніе дома родителей и т. п. Въ такихъ случаяхъ судъ могъ оказывать только нравственное принужденіе на мужа, но не имѣлъ права удалять его изъ общества Израилева (см. Zschokke, Weib in alt. T. s. 118).

[2]) Weill, La femme juive, p. 77.

[3]) При этомъ показанія жены пользовались преимущественнымъ довѣріемъ

перемѣнялъ вѣру [1]). 3) Въ случаѣ ошибки, обмана, насилія и т. п., имѣвшихъ мѣсто въ личныхъ и имущественныхъ отношеніяхъ супруговъ [2]).

О практикѣ и формулѣ развода подробно говорятъ трактаты Gittin, Maimonid, Seruschin, Eben Haeser [3]). Разводъ производился раввиномъ въ собраніи, состоящемъ по меньшей мѣрѣ изъ десяти лицъ, не считая писца и двухъ свидѣтелей [4]). Заявленіе о разводѣ обыкновенно дѣлалось мужемъ и предъ свидѣтелями; писецъ излагалъ его на пергаментѣ, а свидѣтели подписывали. Въ заявленіи должно быть обозначено, что съ такого то времени прервана связь между супругами, что мужъ отказывается отъ своей жены и отпускаетъ ее изъ своего дома. Присутствія жены не требовалось, когда давалось заявленіе. По изготовленіи разводнаго письма, раввинъ передавалъ его женѣ предъ свидѣтелями [5]), или—что было чаще—заставлялъ самого мужа дать письмо женѣ. При личной передачѣ мужъ произносилъ слѣдующія слова: „это—твое разводное письмо, ты со мною развелась и потому можешь

(Ievam. 65 b. Zschokke, Weib in alt. T. s. 118). Но половое безсиліе могло имѣть значеніе основанія къ разводу, когда самъ мужъ признавалъ его за собою (Ievam. 65, 66. Hamburger, R. E. s. 257). Въ данномъ случаѣ талмуд. право послѣдовательнѣе римскаго. Въ то время какъ послѣднее полагаетъ основаніе къ разводу только въ impotentio coeundi,—первое—и въ impotentio generandi; объясняется это, конечно, воззрѣніемъ Евреевъ на рожденіе дѣтей какъ на главнѣйшую цѣль брака (Mayer, R. Isr.. Ath. ud. Rom. s. 383).

[1]) Въ настоящее время, въ случаѣ перехода одного изъ супруговъ въ чужую религію, другой супругъ не можетъ требовать развода, потому что хотя браки между Евреями и неевреями и не заключаются, но уже заключенные могутъ продолжаться (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 92).

[2]) Kiddusch. 18 b. Mayer, l. c.

[3]) Zschokke, l. c.—Обстоятельно раскрытъ этотъ предметъ Душакомъ въ Mos. talmud. Eher., s. 93—95 ср. s. 95—109 подъ заглавіемъ: „Das Verfaren bei der Ehescheidung".

[4]) Duschak, s. 93. Свидѣтели должны быть безупречнаго поведенія, и ни между ними, ни между ихъ женами не должно быть родства.

[5]) Gittin 1, 6; 4, 1; 6, 1, 2. Zschokke, Weib in alt. T. s. 119.

выходить замужъ за кого угодно"[1]). Что касается самаго изготовленія разводнаго письма, то при этомъ строго наблюдалась традиціонная внѣшняя формальность[2]). Обыкновенно разводное письмо состояло изъ десяти строкъ[3]). Если супруги носили по нѣскольку именъ, каждый изъ нихъ писался въ немъ подъ однимъ какимъ-нибудь именемъ; впослѣдствіи къ имени присоединяли еще формулу: „каковое названіе я (онъ, она) ношу и теперь". Для избѣжанія смѣшенія въ именахъ было опредѣлено, чтобы въ письмѣ значились три ближайшія поколѣнія обоихъ супруговъ. Документъ долженъ быть написанъ чернилами[4]) и при томъ крупными буквами—ясно и отчетливо, на продолговатомъ пергаментѣ[5]), на которомъ не должно быть никакой порчи или даже малѣйшаго пятна. Разводное письмо (ἀποστάσιον)[6]), въ существенныхъ чертахъ уже изложенное въ Мишнѣ, имѣетъ строго опредѣленную форму.

По совершеніи развода прежніе супруги ни подъ какимъ видомъ не должны были поддерживать совмѣстныхъ отношеній; послѣ этого разведенная жена оставляла домъ прежняго мужа и избирала себѣ новое жилище.

Брачный разводъ извѣстенъ былъ и другимъ народамъ

---

[1]) Gittin 9, 3. ibid., s. 118, cp. Duschak, l. c.

[2]) Формальныя правила относительно изготовленія письма содержатся въ тракт. Gittin, 9, 4—9 и Eben H. 154, Zschokke, Weib in alt. T. s. 118.

[3]) Duschak, l. c.—Поэтому названіе свое—get оно получаетъ по значенію числа 10. Замѣчательно, что во всей Библіи буквы ג и ט нигдѣ не встрѣчаются одна подлѣ другой; не указываетъ ли это на то, что названіе get заключаетъ въ себѣ понятіе раздѣленія (ibid. Anmerk. 3)?

[4]) Чернила должны быть чисты и черны; писать можно только гусинымъ перомъ (см. Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 99).

[5]) Бумага употреблялась для разводнаго письма собственно въ Іерусалимѣ; въ другихъ мѣстахъ для этого служилъ пергаментъ, который долженъ быть изъ хорошо выдѣланной, не разрѣзанной вдоль на двое кожи,—никогда не долженъ быть влажнымъ, запачканнымъ, подскобленнымъ,—ни въ строкахъ, ни между ними не долженъ имѣть дыръ (Duschak l. c.).

[6]) Ис, 50, 1. Іерем. 3, 8. Мѳ. 19, 1. Мрк. 10, 4.

древности. Древніе Китайцы право развода предоставляли одному мужу. Ревнивый китаецъ за нарушеніе женою супружеской вѣрности могъ не только развестись съ нею, но и лишить ее жизни. Поводовъ къ разводу, изъ которыхъ нѣкоторые отличаются большою своеобразностію, въ Китаѣ насчитывалось семь. Это—бездѣтность, измѣна, непослушаніе, болтливость, наклонность къ воровству, капризъ и застарѣвшіе недуги [1]).—Индіецъ имѣлъ право удалить свою жену за бездѣтность [2]); впрочемъ, удаленіе это могло послѣдовать лишь по прошествіи извѣстнаго числа лѣтъ. Немедленно удалить жену онъ могъ только въ случаѣ невѣжливаго ея обращенія съ нимъ, непристойныхъ ея рѣчей [3]).—Неизвѣстный древнимъ Грекамъ разводъ впослѣдствіи сдѣлался обычнымъ явленіемъ. По взаимному согласію супруговъ бракъ могъ быть расторгнутъ немедленно же послѣ письменнаго заявленія объ этомъ архонту. Впрочемъ, согласіе жены въ этомъ случаѣ большею частію было мнимымъ, потому-что она находилась въ полномъ распоряженіи мужа, произвола или простого каприза котораго было достаточно для того, чтобы расторгнуть бракъ; только приданное жены нѣсколько удерживало его отъ этого [4]). Въ случаѣ прелюбодѣянія жены разводъ считался неизбѣжнымъ; такая жена съ безчестіемъ выгонялась мужемъ изъ дому, послѣ чего она лишалась права входить во храмъ и въ собранія съ обычными украшеніями [5]). Напротивъ того, если мужъ измѣнялъ своей женѣ, послѣдняя могла только жаловаться на него [6]), такое же право принадлежало ей при жестокомъ обращеніи съ нею мужа [7]). По закону Ромула [8]),

---

[1]) Унгеръ, Бр. въ его всеміp. истор. разв., стр. 16.
[2]) Stade, Seschichte Volkes Israel, Bd. I, s. 385.
[3]) Унгеръ, Бр. въ его всеміpн. истр. разв стр. 23.
[4]) Демосѳ. c. Eubul. Or. att. 5. 514 и д. c. Aphob. pg. 103. 104.
[5]) Mayer, R. Isr. Ath. ud. Rom. s. 376.
[6]) Ibid. s. 381.
[7]) Ibid. 382.
[8]) Діон. Галикар. Lib. 2, 59. Плутархъ, Vita Romuli, cp. 22, 72.

жена не была въ правѣ оставить своего мужа, между тѣмъ послѣдній могъ порвать брачныя узы, когда жена дѣлалась виновною въ приготовленіи яда, прелюбодѣяніи, нетрезвой жизни, поддѣлываніи ключей, подкидываніи чужихъ дѣтей, хотя этотъ законъ, какъ имѣли случай замѣтить, говоритъ здѣсь не о разводѣ въ собственномъ смыслѣ, а о прекращеніи брака смертною казнію виновной. По закону 12 таблицъ, право развода также принадлежитъ одному мужу и состоитъ собственно въ отобраніи отъ жены ключей, вручаемыхъ ей при заключеніи брака [1]). Такъ назыв. свободный бракъ расторгался по волѣ тестя или мужа, впослѣдствіи же и самой жены. Разводъ конфферационнаго брака былъ затруднителенъ. Такой бракъ заключался при содѣйствіи религіи и потому могъ быть расторгнутъ лишь религіознымъ актомъ, испрашиваніемъ согласія боговъ на расторженіе брачнаго священнаго союза. Жертва при разводѣ, извѣстная подъ именемъ диффареаціи, совершалась жрецомъ; при этомъ имѣли мѣсто печальныя обрядности и заклинанія. Только бракъ Юпитерова жреца (Flamen Dialis) былъ нерасторжимъ; въ случаѣ развода съ женою онъ терялъ и жреческое достоинство. Впрочемъ, Домиціянъ предоставилъ и ему право развода [2]). Браки между ближайшими родственниками расторгались [3]). Право развода принадлежало только мужу, который могъ удалить жену по самымъ незначительнымъ поводамъ [4]). Впрочемъ, Θеодосій призналъ и за женою право развода въ томъ случаѣ, когда мужъ на ея глазахъ имѣлъ сожительство съ женщиною дурного поведенія [5]).—Магометане, наслѣдовавшіе традиціи древнихъ Арабовъ, такъ легко расторгаютъ свои браки разводомъ,

---

[1]) Mayer, R. Isr., Ath. ud. Rom. s. 372.

[2]) Zschokke, Weib in alt. T. s. 119, 120.

[3]) Mayer, s. 376.

[4]) Напр., если она гуляла по улицѣ съ непокрытой головой, если она безъ его вѣдома посѣщала зрѣлища, присутствовала на мужскихъ собраніяхъ, ночевала у постороннихъ личностей, какъ у себя дома и т. п. (Mayer, s. 378)

[5]) Ibid. 38.

что большая часть мужчинъ каждый мѣсяцъ имѣетъ новую жену. Дѣйствительность развода (Tâlâk) стоитъ у нихъ въ тѣсной связи съ буквальнымъ произношеніемъ бракоразводной формулы; даже малѣйшее измѣненіе ея уничтожаетъ разводъ, и полную силу онъ имѣетъ только, когда формула произносится дословно. Эта бракоразводная формула можетъ быть въ видѣ Sareh или Rinäyät; первый видъ формулы выражаетъ согласіе на разводъ прямо, а второй—только намеками. Для обоихъ видовъ формулы существуетъ въ свою очередь множество другихъ формулъ, изъ которыхъ однѣ обусловливаютъ отмѣняемый разводъ, а другія—неотмѣняемый [1]). Съ понятіемъ объ отмѣняемомъ и неотмѣняемомъ разводѣ находится въ связи какъ то обстоятельство, что мужъ вообще имѣетъ право разводиться съ женою нѣсколько разъ и именно три раза, такъ и то, что онъ можетъ снова жениться на ней послѣ перваго и даже второго развода въ томъ случаѣ, когда съ нею вступилъ въ бракъ уже другой мужъ, но затѣмъ оставилъ ее [2]). Въ этомъ пунктѣ магометанское право отступаетъ отъ закона Моисеева, которымъ запрещается разведеннымъ супругамъ вступать между собою въ новый бракъ именно въ томъ случаѣ, если разведенная успѣла выйти замужъ за другого. Право развода Магометане предоставляютъ собственно мужу, который можетъ удалить жену по произволу. Что же касается жены, то ей принадлежитъ это право

---

[1]) При формулахъ Sareh: „я тебя отвергаю", или: „ты разведена" разводъ можетъ имѣть мѣсто, а, напр., при формулѣ: „твоя рука или нога отстраняются отъ меня"—разводъ не можетъ состояться. Равнымъ образ. и изъ формулъ Rinäyät однѣ вели къ разводу, а другія—нѣтъ; первыхъ насчитывается три („считай"—„очищай свое тѣло"—„ты одна"), а послѣднихъ—17.

[2]) Сур. II, 226—229. Когда разводятся съ женою по формулѣ: „да будетъ для меня твое приданное какъ материнское", то въ этомъ случаѣ бракъ съ разведенною дозволителенъ только подъ условіемъ совершенія мужемъ добраго дѣла (Сур. LIII, 4 примѣч.).

только въ нѣкоторыхъ случаяхъ [1]), да и въ этихъ случаяхъ разводъ ея сопряженъ со многими затрудненіями [2]).

Итакъ, древніе язычники, въ противоположность Евреямъ, признавали право развода только за однимъ мужемъ, жена же, какъ въ этомъ, такъ равно и во всѣхъ почти другихъ отношеніяхъ, была безправною.

Кромѣ развода, брачный союзъ прекращается еще смертію одного изъ супруговъ. Въ этомъ случаѣ оставшійся въ живыхъ вступаетъ въ новыя отношенія, отличныя отъ прежнихъ. Перемѣна здѣсь въ особенности бываетъ чувствительна для жены, какъ болѣе слабаго члена прерваннаго союза. Поэтому библейскіе источники, умалчивая о положеніи вдовца, говорятъ только о положеніи вдовы.

Само собою разумѣется, что вдова, какъ и разведенная, могла вступить во второй бракъ. Относительно вторичнаго замужества вдовы законодатель не дѣлаетъ никакихъ прямыхъ постановленій, предполагая позволительность его въ нѣкоторыхъ другихъ своихъ постановленіяхъ извѣстною изъ обычнаго права. Постановленія эти слѣдующія: 1) Первосвященникъ не долженъ жениться на вдовѣ [3]), потому-что такой бракъ является менѣе всего соизмѣримымъ съ высокимъ достоинствомъ первосвященническаго сана. Пророкъ Іезекіиль распространяетъ это постановленіе и на простыхъ священниковъ [4]). 2) Жена бездѣтно-умершаго мужа должна выйти замужъ не за другого кого, но предпочтительно за деверя [5]). Въ обоихъ постановленіяхъ право вдовы на новый бракъ предполагается какъ обычное явленіе. Исторія почти не сохранила намъ

---

[1]) Именно при тяжкихъ преступленіяхъ и физическихъ недугахъ мужа.

[2]) См. Унгеръ, Бракъ въ его всемірноистор. разв., стр. 48, 49.

[3]) Лев. 21, 14.

[4]) 44, 22.

[5]) Втор. 25, 5.

фактовъ этого рода [1]); но традиціонное іудейское право, часто твердо стоящее на почвѣ древнееврейской, вполнѣ подтверждаетъ это право вдовы, дозволяя ей второе замужество, если фактъ смерти безъ вѣсти пропавшаго мужа былъ констатированъ показаніями по меньшей мѣрѣ двухъ свидѣтелей [2]). Снисходительная школа Гиллеля давала женѣ полное право на новый бракъ даже въ томъ случаѣ, когда о смерти ея перваго мужа, отправившагося въ страну по ту сторону моря, показывалъ одинъ только свидѣтель. Это право жены долгое время оспаривалось, до р. Samuel'а II, когда постигшія общественную жизнь Іудеевъ, со времени разрушенія Іерусалима, бѣдствія облегчили фактъ развода. Позднѣйшіе раввины пошли еще дальше, постановивъ, что смерть мужа констатирована даже въ томъ случаѣ, когда свидѣтель узналъ о ней не непосредственно, а только изъ вторыхъ устъ [3]). При этомъ не обращалось вниманія на то, былъ ли этимъ свидѣтелемъ рабъ, женщина [4]), родственникъ или даже сама жена [5]). Впрочемъ, если мужъ оказывался мнимоумершимъ и возвращался къ женѣ, то послѣдняя должна была не только развестись съ *обоими* мужьями, но и потерять свои права на имущество, пріобрѣтенныя ею чрезъ первый и второй бракъ, т. е. права на кетубу и содержаніе [6]). Извѣстно, далѣе, что вдова могла вступить въ новый бракъ не раньше, какъ по истеченіи девяноста дней со смерти мужа [7]). Третій бракъ для вдовы запрещался [8]).

---

[1]) Извѣстно только о Давидѣ, что онъ произошелъ отъ второго брака своей матери, имѣвшей уже отъ перваго брака двухъ дочерей.

[2]) B. Som. 13, 3. Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 23.

[3]) Ketub. 122, 1, ibid. 78.

[4]) Не довѣряли свидѣтельствамъ только такихъ женщинъ, враждебное настроеніе которыхъ противъ жены предполагается общеизвѣстнымъ. Разумѣемъ свидѣтельство мачихи, дочери ея, другой жены мужа, золовки и дочери мужа (Duschak, s. 78, 79).

[5]) Ievam. 117 a. Eben. H. 17, § 3 ud. Mayer, R. Isr., Ath. ud. R. s. 379.

[6]) Ievam. 15, 16, Zschokke, Weib in alt. T. s. 124.

[7]) Iebam. 6, 10.

[8]) Mayer, R. Isr., Ath. ud. Rom. s. 398.

Не смотря однакоже на то, что второй бракъ вдовы былъ дозволенъ, на воздержаніе отъ него смотрѣли съ уваженіемъ, какъ на признакъ благочестивой и святой жизни, въ чемъ нельзя не усматривать воздѣйствія моногамической идеи древнееврейскаго брака. Идеаломъ вдовы въ сознаніи Іудеевъ выступала Іудиѳь, настолько проникнутая моногамическимъ принципомъ, что Тертулліанъ [1]) называетъ ее образцомъ единоженства. Привязанность ея къ умершему мужу заставляетъ ее не снимать съ себя вретища и одежды вдовства и поститься „всѣ дни вдовства своего, кромѣ дней праздниковъ и торжествъ дома Израилева" [2]). Хотя Іудиѳь надѣлена отъ природы большими дарами и обладаетъ богатствомъ [3])—преимуществами, которыя обыкновенно побуждаютъ вдову ко вторичному замужеству,—однако она, не смотря на то, что многіе домогаются ея руки, не вступаетъ во второй бракъ, сохраняетъ свое цѣломудріе до самой смерти и даже завѣщаетъ похоронить себя въ пещерѣ своего супруга [4]). Только силою такого цѣломудреннаго духа вдова могла надѣяться на побѣду [5]). Чего не въ состояніи была сдѣлать военная храбрость, того достигла эта вдова своимъ цѣломудріемъ,—доказательство того, какъ пріятна Господу такая вдова [6]).

---

[1]) Lib. de monog. cp. 17: Hanc (carnis imbecillitatem) judicabunt jam non Isaac monogamus, nec Ioannes aliqui Christi spada nec Iudith filia Merari, nec totalia exempla sanctorum.

[2]) 8, 5, 6.

[3]) Ст. 7.

[4]) Іуд. 16, 22, 23. Поэтому Исидоръ Пелусіотъ (Lib I, cp 87) ставитъ ее выше Сусанны и дочери Іефѳая; „Іудиѳь была уже замужемъ, между тѣмъ эти, будучи дѣвицами, еще не знали радостей семейной жизни и потому легче, нежели та, могли выдержать борьбу противъ искушеній плоти". А. Фульгенцій (Epist. 2, cp. 14) поставляетъ Іудиѳь наравнѣ съ Анною пророчицею, ожидавшею во храмѣ явленія Спасителя.

[5]) Амвросій, l. de viduis, cp. 7: Veste illa jucunditatis, quam vivente viro vestire solebat, se induit, quasi placitura viro, si patriam liberaret. Et bene conjugales pugnatura resumpsit ornatus quia monimenta conjugii arma sunt castitatis. Heque enim vidua aliis (armis) aut placere posset aut vincere.

[6]) Фульгенцій, de statu vid. cp. 14.

Нѣчто подобное замѣтно и у другихъ народовъ древняго востока.

Въ Китаѣ женщина, не вступавшая по смерти мужа во второй бракъ, пользовалась и пользуется особымъ уваженіемъ [1]). По религіозному воззрѣнію древнихъ Индійцевъ, супружескія отношенія не прекращаются со смертію мужа, продолжая существовать за гробомъ; поэтому вдова должна принадлежать одному умершему мужу. Жена, по смерти мужа вышедшая замужъ вторично, презиралась какъ негодная личность [2]). А законы Ману запрещаютъ бракъ со вдовою подъ опасеніемъ проклятія въ потусторонней жизни [3]). Когда вдова показывалась внѣ своего мѣстожительства, это считалось дурнымъ предзнаменованіемъ; всякій старался избѣгать встрѣчи съ нею [4]). На брачномъ торжествѣ семьи, въ которой жила вдова, послѣдняя должна была скрываться, такъ какъ никто не могъ видѣть ея безъ того, чтобы не омрачить радостнаго настроенія. Поэтому не удивительно, если не всякій рѣшался на бракъ со вдовою, опасаясь поплатиться жизнію, какъ поплатился первый ея мужъ [5]). Только вдовы низшихъ кастъ могли вступить въ новое замужество, хотя и къ такимъ вдовамъ относились не благопріятно.—У Грековъ и Римлянъ вторичное замужество вдовы также не пользовалось почетомъ [6]). И великій понтифексъ не имѣлъ права на второй бракъ [7]). Вторичное замужество вдовы считалось даже опаснымъ, вслѣдствіе чего, напр., при бракосочетаніяхъ въ качествѣ свахъ [8])

---

[1]) Осиповъ, Брач. пр. д. вост., стр. 11.

[2]) Hoffman, Der Züstand des weiblichen Geschlechts in der Heidenwelt, s. 79.

[3]) Man. V, 162—3.

[4]) Hoffmann, Der Züstand des weiblichen Geschlechts in der Heidenwelt, s. 80.

[5]) Ibid. 83.

[6]) Діод. Сиц. 13, 12. Виргилій, Энеид. IV, 23.

[7]) Тертул. de exh. ad cast; de monogam. 17 и ad uxor, 1, 7.

[8]) Pronubae собств. распорядительницы брачнаго торжества.

играли роль только женщины однобрачныя. Только такія женщины могли посвящать себя на служеніе религіознымъ культамъ: Pudicitiae (цѣломудрія, стыдливости), Fortunae Muliebris (женскаго счастья), Matris Matutae (матери Авроры—утренней зари) [1]. Напротивъ, когда вдова отказывалась отъ новаго брака, то это вмѣнялось ей въ честь и почетный титулъ. На надгробномъ памятникѣ такой вдовы приписывали въ назиданіе потомству: *пребыла однобрачною.*

Такимъ образомъ, воздержаніе древней языческой вдовы отъ второго брака исходило собственно изъ религіозныхъ суевѣрій, между тѣмъ еврейская вдова отказывалась отъ замужества по чисто нравственному побужденію, усматривая въ воздержаніи отъ него надежное средство для благочестивой жизни. Поэтому у Евреевъ воздержаніе вдовы отъ новаго брака было актомъ свободнаго соизволенія, а въ древнемъ язычествѣ—скорѣе слѣдствіемъ сторонняго принужденія. Принужденіемъ объясняется, между прочимъ, то обстоятельство, что, напр., индійскія вдовы, не вступая во второй бракъ, впадали въ полный безстыдства развратъ [2].

Если еврейская вдова, не выходившая замужъ, жила вполнѣ самостоятельно, не подчиняясь контролю мужчины [3], если иногда она не имѣла причины и оплакивать смерть своего перваго мужа [4], то все таки въ общемъ положеніе ея не было счастливымъ [5]. По смерти своего мужа вдова вела уединенную, замкнутую жизнь, являясь безпомощною и доступною для несправедливости другихъ женщиною, и потому нуждалась въ защитѣ. Кромѣ того, матеріальное положеніе ея не всегда было обезпечено. Безъ мужа вдова особенно съ малолѣтними сиротами не могла съ успѣхомъ вести хозяйства. Это обстоятельство, а равно и самое несчастіе ея

---

[1]) Плутархъ, Quaest. rom. 105. Тац. Ann. II, 86.
[2]) Hoffmann, Der Zustand des weiblichen Geschlechts in der Heidenwelt, s. 84.
[3]) Чис. 30, 10.
[4]) Іовъ, 27, 15.
[5]) Ис. 54, 4.

вдовства, побуждали представителей закона оказывать ей защиту и помощь. Не могло не имѣть значенія въ этомъ случаѣ и глубокое уваженіе, которое питали они къ цѣломудрію вдовы, отказывающейся отъ второбрачія. Мы нѣсколько остановимся на положеніи древнееврейской вдовы, остававшейся внѣ брака, чтобы тѣмъ закончить разсмотрѣніе брачныхъ отношеній въ обществѣ древнихъ Евреевъ.

Законъ Моисея точно не опредѣляетъ положенія вдовы. Въ общемъ оно опредѣляется родственными связями. Нечего и говорить, что если вдова имѣла дѣтей, то всѣ заповѣди о почтеніи дѣтей къ матери, очевидно, оставались во всей силѣ и во время вдовства; на дѣтяхъ лежала естественная и вмѣстѣ съ тѣмъ священная обязанность, которая и не нуждалась въ опредѣленіи закономъ,—именно обязанность содержать свою мать. Не получая особой доли изъ мужнина наслѣдства, вдова оставалась на попеченіи своихъ дѣтей, въ особенности же сыновей, по закону получавшихъ все имущество отца. Изъ послѣднихъ преимущественно долженъ былъ содержать мать первородный сынъ, который, какъ глава осиротѣвшаго семейства, для этого, между прочимъ, получалъ въ наслѣдство двойную часть отцовскаго имущества противъ остальныхъ братьевъ [1]). Въ случаѣ же вдова не имѣла дѣтей и настолько была въ лѣтахъ, что не могла уже надѣяться въ новомъ бракѣ имѣть дѣтей, то обязанность содержанія ея возлагалась на братьевъ или родственниковъ мужа, которые въ этомъ случаѣ наслѣдовали имущество послѣдняго [2]). Противоположное мнѣніе, что будто бездѣтная вдова, оставивъ имущество покойнаго мужа братьямъ или родственникамъ его, возвращалась въ домъ своего отца, отъ котораго и получала содержаніе, не имѣетъ никакого основанія въ законѣ Моисея [3]),

---

[1]) Втор. 21, 17. 2 Пар. 21, 3.

[2]) См. Saalschutz, Archäologie Hebräer, Th. II, ср. 67, § 4. Хотя, впрочемъ, только послѣ смерти вдовы (Руѳь 4, 3).

[3]) Возвращеніе жены въ родительскій домъ по смерти мужа не слѣдуетъ

стоитъ въ противорѣчіи съ обычаемъ левирата, который, какъ мы видѣли, не уничтоженъ законодательствомъ, и не подтверждается историческими фактами [1]). Не оправдывается, какъ сейчасъ увидимъ, такое мнѣніе и традиціоннымъ брачнымъ правомъ.

Но этимъ не всегда могло быть обезпечено положеніе вдовы; ее могли обижать родственники. Поэтому законъ не довольствуется предоставленіемъ заботъ объ ея обезпеченіи родственнымъ чувствамъ, но увѣщеваетъ все общество Израиля окружать вдову всѣми заботами и издаетъ постановленія къ ея обезпеченію.

Черезъ каждые три года (въ 4-й и 7-й субботніе годы) по закону вдова имѣла право принимать участіе въ десятинѣ изъ всѣхъ собранныхъ плодовъ. Именно на эту десятину еврей долженъ былъ каждый третій годъ устраивать въ своихъ жилищахъ семейный праздникъ и пирщество, на которое вмѣстѣ съ левитами, пришельцами, сиротами приглашались и вдовы [2]). Также во всѣ главнѣйшія религіозныя торжества Евреи должны были угощать на своихъ домашнихъ обѣдахъ и праздничныхъ пиршествахъ вдовъ и сиротъ [3]). Далѣе,— вдова была въ правѣ собирать узаконенные остатки на полѣ послѣ сбора плодовъ [4]). Сопоставляя вдову съ безпріютными

---

ни изъ Втор. 22, 13 и д., ни изъ Чис. 27, 8 и д. Даже Лев. 22, 13, гдѣ говорится о возвращеніи въ домъ отца овдовѣвшей или разведенной бездѣтной дочери священника, показываетъ только возможность, что бездѣтная вдова по смерти мужа могла возвратиться въ домъ своихъ родителей, отъ которыхъ и получала содержаніе, а не непремѣнную необходимость, чтобы она должна была непремѣнно возвращаться туда, оставивъ наслѣдство умершаго мужа его братьямъ и родственникамъ.

[1]) Въ 4, 3 кн. Руѳь говорится, что Ноеминь продаетъ часть поля, принадлежащаго ея покойному мужу; изъ этого слѣдуетъ, что она по смерти мужа, сыновья котораго также умерли, оставалась наслѣдницею мужнина имущества и на него содержалась и слѣд. не возвращалась въ отцовскій домъ.

[2]) Втор. 14, 28, 29; 26, 12.

[3]) 16, 1—15.

[4]) 24, 19—22. ср. Лев. 19, 9, 10.

сиротами и пришельцами, законодатель, подъ угрозою публичнаго проклятія, запрещаетъ превратно судить ее, брать у нея въ залогъ одежду [1]) и вообще предметы первой необходимости въ жизни [2]). Указывая общій типъ отношеній ко вдовѣ и сиротѣ, Господь говоритъ устами Моисея: „ни вдовы, ни сироты не притѣсняйте. Если же ты притѣснишь ихъ и Я услышу вопль ихъ, то воспламенится гнѣвъ Мой и убью васъ мечемъ, и будутъ жены ваши вдовами и дѣти ваши сиротами“ [3]).

Подобнымъ образ. относились ко вдовамъ пророки и другіе представители закона. Такъ, Исаія пишетъ: „вступайтесь за вдову“ [4]), „горе тѣмъ, которые постановляютъ несправедливые законы, и пишутъ жестокія рѣшенія, чтобы... вдовъ сдѣлать добычею своею“ [5]). „Не обижайте, говоритъ Господь чрезъ Іеремію, и не тѣсните пришельца, сироты и вдовы“ [6]), и только подъ условіемъ справедливаго отношенія къ нимъ обѣщаетъ сохранить за Евреями обѣтованную землю [7]). Какъ союзъ Іеговы съ избраннымъ народомъ пророки представляли подъ образомъ брачнаго союза, такъ, наоборотъ, состояніе Евреевъ въ плѣну, во время котораго этотъ союзъ какъ бы прервался, они сравнивали съ положеніемъ вдовы [8]). Іеремія, представляя плачевное состояніе разрушеннаго Халдеями города, уподобляетъ его вдовѣ, скорбящей въ ночной тиши [9]). Подобно этому Варухъ, сравнивая Іерусалимъ, послѣ отведенія народа въ Вавилонъ, съ печальною вдовою, лишившеюся своихъ дѣтей, оплакиваетъ судьбу послѣднихъ и утѣшается

[1]) Втор. 24, 17; 27, 19.
[2]) Іовъ 24, 3.
[3]) Исх. 22, 22—24.
[4]) 1, 17.
[5]) 10, 1, 2.
[6]) 22, 3.
[7]) 7, 6, 7.
[8]) Ис. 54, 4 и д.; 47, 8, 9.
[9]) Плачь Іерем. 1, 1.

ихъ возвращеніемъ [1]). Отъ лица Господа Саваоѳа Захарія увѣщеваетъ: „вдовы и сироты, пришельца и бѣднаго не притѣсняйте“ [2]). „Приду къ вамъ для суда и буду скорымъ обличителемъ... тѣхъ, которые... притѣсняютъ вдову и сироту..., говоритъ Господь Саваоѳъ“ устами Малахіи [3]). По словамъ Псалмопѣвца, „Отецъ сиротъ и судія вдовъ Богъ во святомъ Своемъ жилищѣ“ [4]). Иногда нечестивецъ, обижающій вдову, успокаивая себя, говоритъ: „не увидитъ Господь, и не узнаетъ, Богъ Іаковлевъ“. „Образумтесь, безсмысленные люди, отвѣчаетъ такимъ людямъ Псалмопѣвецъ,—когда вы будете умны, невѣжды? Насадившій ухо не услышитъ ли? и образовавшій глазъ не увидитъ ли? Вразумляющій народы неужели не обличитъ,—Тотъ, кто учитъ человѣка разумѣнію? Господь знаетъ мысли человѣческія, что онѣ суетны“ [5]). Господь „не презритъ, пишетъ Сирахъ, моленія сироты, ни вдовы, когда она будетъ изливать прошеніе свое. Не слезы ли вдовы льются по щекамъ, и не вопіетъ ли она противъ того, кто вынуждаетъ ихъ“? [6]). Во время Маккавеевъ вдовѣ позволялось полагать свое имущество въ сокровищницу храма [7]); въ ея пользу отдѣлялась часть военной добычи [8]).

Такими увѣщаніями и опредѣленіями представители закона охраняли положеніе еврейской вдовы. Задачею этихъ увѣщаній было вызвать частную благотворительность по отношенію къ ней; но такая благотворительность, какъ извѣстно, не всегда является вѣрнымъ и постояннымъ источникомъ

---

[1]) Вар. 4, 9 и д.
[2]) 7, 9, 10.
[3]) 3, 5.
[4]) 67, 6.
[5]) Псал. 93, 6—11.
[6]) 35, 14, 15.
[7]) 2 Макк. 3, 10.
[8]) 8, 30.

обезпеченія бѣдныхъ. Нужно было позаботиться о снисканіи дѣйствительнаго средства для обезпеченія вдовы. Вотъ что по этому поводу находимъ въ традиціонномъ кодексѣ.

Въ силу специальной статьи, выраженной въ кетубѣ слѣдующимъ образомъ: „ты будешь жить въ моемъ домѣ, ты будешь содержаться въ немъ на мои средства до тѣхъ поръ, пока сохранишь свое вдовство“ [1]), вдова имѣла право оставаться въ супружескомъ домѣ, получать въ немъ содержаніе и прислугу на средства наслѣдниковъ умершаго своего мужа,— до тѣхъ поръ, пока не требовала кетубы [2]), то есть сама не заявила желанія отдѣлиться отъ содержавшей ее семьи [3]). Тѣмъ болѣе вдова теряла право на содержаніе изъ оставшагося послѣ смерти мужа имущества, когда она вступала во второй бракъ; она лишалась своихъ правъ въ первой семьѣ уже съ момента обѣщанія другому [4]). Право вдовы на содержаніе преимуществовало предъ правами всѣхъ наслѣдниковъ мужнина имущества [5]), такъ что, при недостаточности его имущества, все могло быть обращено на ея содержаніе [6]). Похо-

---

[1]) Такъ писали эту статью собственно только жители Іерусалима, съ которыми согласны были и галилеяне; но съ ними расходились жители Іудеи, присоединявшіе къ статьѣ формулу: „пока наслѣдники не предложатъ тебѣ кетубы“. По этому поводу въ Талмудѣ замѣчается: „жители Іерусалима и Галилеи считали честь жены выше денегъ, а жители Іудеи деньги ставили выше чести“ (Ketubot, 4, 14. См. Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 76). Въ Іерусалимѣ и Галилеѣ вдова могла отказаться отъ предложенія наслѣдниками кетубы, между тѣмъ въ Іудеѣ она должна была принять это предложеніе со всѣми его послѣдствіями. Галилейская формула статьи получила значеніе галахи.

[2]) Вдова не лишалась этого права, хотя бы о немъ не было упомянуто въ брачномъ договорѣ, и даже мужъ отказалъ ей въ немъ (Duschak, Mos. talmud. Eher. s. 76.

[3]) Weill, La femme juive, p. 43.

[4]) Duschak. ibid.

[5]) Ketub. 43. Zschokke, ibid. Weib in alt. T. s. 125.

[6]) Ketub. 103, 107; 52, 54. cp. 97 b. Hamburger, R. E. s. 262.

ронить ее должны были естественные ея родственники, а не родственники мужа [1]).

Результатомъ изложенныхъ увѣщаній закона, имѣвшихъ въ виду вызвать благотворительность ко вдовѣ, а равно и другихъ мѣръ, направленныхъ къ обезпеченію ея, было то, что во времена строгаго исполненія закона между ними не было „нищихъ“ безпріютныхъ вдовъ (Втор. 15, 4).

Сообразно нашему плану, обратимся еще разъ къ параллели языческаго міра, посмотримъ на языческую вдову.— Прежде всего о древнемъ Китаѣ намъ извѣстно, что тамъ вдова жила подъ властію своего старшаго сына, за отсутствіемъ же его, подъ властію одного изъ мужниныхъ родственниковъ [2]). При такихъ обстоятельствахъ положеніе ея не могло быть особенно благопріятнымъ. Въ древнихъ памятникахъ встрѣчаются постановленія, которыми начальники обязываются оказывать покровительство вдовамъ [3]).—Въ худшемъ положеніи находилась вдова индійская. По воззрѣнію Индійцевъ, отношенія жены къ мужу не прекращаются со смертію послѣдняго. Поэтому смерть мужа не ведетъ къ освобожденію ея изъ рабскаго состоянія: вдова должна дѣлать и умершаго мужа средоточнымъ пунктомъ своей жизни, признавая его сыновей или, за неимѣніемъ ихъ, родственниковъ мужа законными преемниками его деспотической надъ собою власти. Если жена умирала въ бракѣ, то это считалось великою наградою за совершонныя ею въ прежней жизни [4]) добрыя дѣла. Лишь только умиралъ мужъ, какъ вдова немедленно остригала волосы въ знакъ сѣтованія ея о покойникѣ. Всякія украшенія у нея отымались на всю жизнь. При своихъ ежедневныхъ омовеніяхъ она должна была лить воду на голову, не смотря ни на качество погоды, ни на состояніе здоровья.

---

[1]) Zschokke, Weib in alt. T. s. 125.

[2]) Осиповъ, Бр. пр. д. вост. стр. 6, 7.

[3]) Ibid., стр. 11.

[4]) Ученіе о переселеніи душъ.

Всякую ночь она возжигала свѣтильникъ и должна была бодрствовать, чтобы не изсякъ жертвенный елей, потому-что „несчастною была та вдова, которая находила утромъ свѣтильникъ погасшимъ“. Принимала пищу вдова одинъ разъ въ день, спала на голой землѣ, вставала рано, чтобы въ теченіе цѣлаго дня предаваться грустнымъ думамъ своего положенія. Если законодательство и обязывало сыновей и родственниковъ мужа заботиться объ обезпеченіи вдовы [1]), то большею частію это не облегчало ея страданій, такъ-какъ они, доставляя ей содержаніе, обременяли ее тяжелыми работами и отравляли ея жизнь ежедневными упреками въ томъ, что она лишнее бремя семьи [2]). Но страданія вдовы достигаютъ своего апогея въ позднѣйшемъ обычаѣ сожженія ея вмѣстѣ съ трупомъ мужа,—(sutti), который хотя никогда не получалъ силы обязательнаго закона [3]), но который и въ настоящее время практикуется въ поразительныхъ размѣрахъ [4]). Нужно ли разъяснять, насколько ниже было это положеніе восточной вдовы—язычницы по сравненію съ еврейскою вдовою? Повидимому

---

[1]) Man. IX, 4.

[2]) Hoffmann, Der Zustand des weiblichen Geschlechts in der Heidenwelt, s. 78—85.

[3]) Закона, обязывающаго женъ раздѣлять смерть съ мужьями, не было. Заключеніе о существованіи такого закона выведено изъ довольно шаткихъ свидѣтельствъ Страбона и Діодора Сицилійскаго. Первый изъ нихъ говоритъ о поводѣ изданія подобнаго закона слѣдующее: „однажды нѣсколько женщинъ полюбили молодыхъ людей, а своихъ мужей оставили или отравили; поэтому и изданъ былъ этотъ законъ, чтобы разъ навсегда положить конецъ отравленіямъ. Но, добавляетъ онъ, ни законъ, ни его причина не правдоподобны“ (Strab. XV, 1). Слѣд. самъ Страбонъ сомнѣвается въ существованіи такого закона. Діодоръ разсказываетъ, что двѣ жены одного полководца, убитаго въ сраженіи, почли за честь быть сожженными на кострѣ вмѣстѣ съ трупомъ убитаго (Diod. XIX, 33, 34). Но нѣкоторые примѣры сожженія вдовъ еще не указываютъ на обязательность этого обычая.

[4]) По свидѣтельству путешественниковъ, обычай этотъ ежегодно поглощаетъ въ Индіи 10,500 несчастныхъ жертвъ (Hoffmann, Zustand weibl. Geschlechts in der Heidenwelt, s. 85).

классическіе народы древности представляютъ въ этомъ случаѣ исключеніе. Греки и Римляне, подобно Евреямъ, заботились объ обезпеченіи вдовы. Такъ, греческая вдова, если она не имѣла дѣтей, оставляла мужнинъ домъ и возвращалась къ прежнему своему господину, предварительно получивъ свое приданное. Въ случаѣ беременности она оставалась въ домѣ мужа до своего разрѣшенія. Если же вдова имѣла дѣтей и въ особенности сыновей, ей предлагали на выборъ, желаетъ ли она возвратиться съ приданнымъ къ своему господину, или же хочетъ остаться въ домѣ покойнаго мужа и получать содержаніе отъ дѣтей, наслѣдовавшихъ ея приданное [1]).—Римская супруга, жившая съ мужемъ въ „строгомъ“ бракѣ, если наслѣдовала послѣ его смерти имущество, то не по праву жены, а по родству, которое ставило ее въ семьѣ мужа въ положеніе дочери. Что касается вдовы, жившей съ мужемъ въ „свободномъ бракѣ“, то ей предоставлялось право требовать возвращеніе своего приданнаго [2]). Но и въ сравненіи съ этимъ положеніемъ греческой и римской вдовы, вдова древнееврейскаго народа была обезпечена лучше, и это обезпеченіе ея утверждалось на болѣе прочныхъ нравственныхъ основахъ.

---

Такимъ образомъ бракъ въ древнемъ богоизбранномъ народѣ представлялъ собою *нравственный*, *моногамическій и нерасторжимый* союзъ между двумя лицами разнаго пола. Нравственная сущность проникаетъ какъ бытовую сторону древнееврейскаго брака, т. е. тѣ обряды и обычаи, которые имѣли мѣсто при его заключеніи, такъ равно и юридическую его сторону, выражающуюся въ отношеніяхъ супруговъ по заключеніи брака, и даже въ расторженіи этого послѣдняго разводомъ и въ тѣхъ послѣдствіяхъ, къ которымъ обыкновенно ведетъ разрушеніе брачнаго союза смертію одного изъ

---

[1]) Mayer, R. Isr., Ath. und R. s. 401—2.
[2]) Ibid. s. 402—3.

супруговъ. Въ этомъ отношеніи съ древнееврейскимъ бракомъ не можетъ стоять наравнѣ бракъ ни одного изъ народовъ древняго востока, у которыхъ нравственный принципъ брака или былъ проведенъ не вполнѣ, или уступалъ свое мѣсто другимъ чувственно-мірскаго свойства принципамъ. Благодаря своей нравственной сущности, израильскій бракъ стоялъ выше брака остальныхъ древнихъ семитовъ даже въ своихъ общихъ съ этимъ послѣднимъ специфически восточныхъ особенностяхъ. Послѣ этого, какъ неосновательно и несправедливо ставить бракъ древнихъ Евреевъ на одну доску съ бракомъ современныхъ имъ языческихъ народовъ [1])! Тѣмъ не менѣе, какъ древне-еврейскій бракъ по своей принципіальной сторонѣ ни былъ высокъ, какъ ни возвышался надъ брачными отношеніями древнихъ язычниковъ, все-таки онъ не представляетъ въ себѣ того совершенства, какое свойственно браку христіанскому. Вслѣдствіе помраченія достоинства человѣческой природы, достоинство брака затемнилось; бракъ подвергся зловредному вліянію грѣха,—каковаго вліянія нельзя не усматривать и въ томъ обстоятельствѣ, что древніе Евреи не всегда одинаково оставались вѣрными первобытной идеѣ моногамическаго и нерасторжимаго брака. Въ ветхомъ завѣтѣ насъ поражаетъ особенно многоженство у патріарховъ и позволеніе развода въ законѣ Моисея. Будучи идеально, такъ сказать, совершеннымъ союзомъ, фактически древній израильскій бракъ нерѣдко уклонялся отъ своего идеала и постоянно нуждался въ высшемъ освященіи, одухотвореніи и укрѣпленіи, достигнуть чего въ ветхомъ завѣтѣ не было возможности. Только христіанство могло сообщить браку полное нравственное совершенство [2]). Іисусъ Христосъ не только возстановилъ первоначальное достоинство человѣка, но и возвы-

[1]) О бракѣ, какъ таинствѣ въ древн. христ. церкви, Прав. Обозр. 1883, 2, стр. 203—205.

[2]) Евр. 13, 4, 1 Сол. 4, 3.

силъ человѣческую природу до такой степени совершенства, какой она никогда не достигала прежде. Въ христіанствѣ, сравнительно съ ветхозавѣтнымъ временемъ, въ особенности поднято достоинство жены: она является здѣсь не только помощницей мужа во временной жизни, какъ это можно сказать о ветхомъ завѣтѣ, но и сонаслѣдницей его въ жизни вѣчной. Вмѣстѣ съ тѣмъ возвышены и супружескія права жены. Правда, законъ Моисеевъ, подобно христіанству, обязывалъ къ супружеской вѣрности не только жену, но и мужа; но превосходство въ этомъ случаѣ христіанства предъ ветхозавѣтнымъ закономъ состоитъ въ томъ, что послѣдній допускалъ многоженство, и слѣд. какъ бы раздѣлялъ вѣрность между многими женами. Если и въ ветхомъ завѣтѣ бракъ былъ не только физическимъ, но и духовно-нравственнымъ отношеніемъ, то въ христіанствѣ онъ возвышенъ на степень таинства, великой тайны, во образъ таинственнаго союза Христа съ Церковью [1]), слѣд. по своей сущности есть нѣчто еще болѣе священное и нравственное. Христіанскій бракъ, освящаемый сверхъ-естественнымъ даромъ благодати, сообщаемымъ чрезъ особое существующее въ церкви таинство, представляетъ собою безусловно моногамическій [2]) и нерасторжимый [3]) нравственный союзъ между мужемъ и женою, и имѣетъ эти свойства не потому только, что нравственная любовь лежитъ въ его основѣ, какъ это извѣстно о древнееврейскомъ бракѣ, но и потому, что таинственно изображаетъ собою единый и вѣчный союзъ Христа Спасителя съ церковью. Въ особенности слѣдуетъ это ска-

---

[1]) Еф. 5, 31, 32.

[2]) Мѳ. 19, 4. 5. Не говоря уже объ одновременной полигаміи, съ достоинствомъ новозавѣтнаго брака не вполнѣ согласна и полигамія послѣдовательная — вступленіе во второй и третій бракъ по смерти первой жены. Вотъ почему въ первенствующей церкви воздержаніе отъ новаго брака требовалось отъ лицъ, занимавшихъ важное положеніе въ церкви (1 Тим. 3, 2. 5. 9).

[3]) Божественное опредѣленіе объ этомъ (Мр. 10, 11. 12. ср. Лук. 16, 18) высказывается безъ всякаго ограниченія (ср. 1 Кор. 7, 10. 11. 39. Рим. 7, 1—3).

зать о нерасторжимости новозавѣтнаго брака, которая требуется безусловно потому, что нерасторжимъ и вѣченъ союзъ Христа съ церковью. Христіанскій бракъ есть дѣло божественное, такъ-какъ въ немъ дѣйствуетъ сила Божія, благодать Божія, сообщаемая брачущимся чрезъ таинство брака, въ которомъ подъ видимымъ образомъ совершается невидимое дѣйствіе, такъ что люди служатъ только орудіями, при посредствѣ которыхъ Господь исполняетъ Свою волю. Коль скоро воля Божія приведена въ исполненіе, то уже человѣкъ не въ состояніи остановить ея дѣйствіе: „что Богъ сочеталъ, человѣкъ да не разлучаетъ". Христіанскій бракъ есть союзъ, котораго невозможно разорвать по человѣческому произволу. Отъ воли человѣка зависитъ нарушить брачный союзъ, но онъ уже не можетъ представить себѣ этого союза какъ бы несуществующимъ. Таковъ союзъ между Богомъ и человѣкомъ, таковъ и брачный союзъ человѣка съ человѣкомъ. Единственно въ случаѣ невѣрности, измѣны супружескому союзу, невинной сторонѣ позволено Основателемъ христіанства расторженіе брака и вступленіе въ новый бракъ [1]. Ибо сама по себѣ супружеская невѣрность есть фактическое разрушеніе брачнаго союза. Но и самое дозволеніе невинной половинѣ вступать во второй бракъ по разлученіи съ невѣрнымъ супругомъ, строго говоря, не можетъ или, по крайней мѣрѣ, не должно служить полнымъ успокоеніемъ для совѣсти христіанина.

---

I.

## Форма грамоты на халицу [1].

Такого то и такого то дня, такого то и такого то мѣсяца, такого то и такого то года отъ сотворенія міра по счисленію здѣшняго мѣста, мы, судьи, подписали, запечатали

---

¹) Мѳ. 19, 9; 5, 32.

¹) Duschak, Mos. talmud. Eher., s. 145, 6.

это письмо и засѣдали въ троемъ на судѣ. Предъ нами явилась женщина N, дочь N, вдова N, а потомъ явился къ намъ и N, сынъ N. И сказала она: этотъ N—сынъ отца N и братъ N, моего мужа, съ которымъ я жила въ бракѣ, и который теперь уже умеръ, предоставивъ жить всѣмъ учителямъ и всѣмъ Израильтянамъ. Онъ не оставилъ ни сына, ни дочери, ни наслѣдника, вообще никого, кто бы могъ сохранить имя его въ Израилѣ. Поэтому мнѣ слѣдуетъ по справедливости выйти замужъ за этого N, какъ брата моего мужа. Итакъ скажите, вы, учители, этому мужчинѣ, чтобы, если нѣтъ, то пусть дастъ мнѣ свою правую ногу въ вашемъ присутствіи и я сниму сапогъ предъ его глазами и плюну предъ его лицемъ. Мы (судьи) теперь узнали, что онъ, N—братъ умершаго N и одного съ нимъ отца, а потому сказали ему: если ты желаешь жениться на этой женщинѣ, то женись на ней, если же нѣтъ, то подавай ей въ нашемъ присутствіи ногу, чтобы она сняла сапогъ съ твоей ноги и плюнула предъ твоимъ лицемъ. Въ отвѣтъ на это онъ сказалъ намъ: я не хочу на ней жениться. Поэтому мы, судьи, публично повелѣли, чтобы прочитали этой N слѣдующій стихъ: „мой деверь отказывается возстановить между израильтянами имя своего брата и не желаетъ на мнѣ жениться“, а мужу—прочитать слѣдующій стихъ: „я не хочу взять ея“. Потомъ онъ протянулъ свою правую ногу, и женщина сняла у него съ ноги сапогъ и плюнула предъ его лицемъ отъ рта до земли, что мы и видѣли. Затѣмъ мы повелѣли ей прочитать слѣдующій стихъ: „такъ должно поступать съ мужчиною, который не созидаетъ дома брата своего“. Далѣе приказано было ему прочитать слѣдующій стихъ: „и наречется домъ его въ Израилѣ домомъ разутаго“. Наконецъ, мы, судьи, и всѣ, бывшіе въ нашемъ присутствіи, въ отвѣтъ трижды произнесли: „сапогъ снятъ, сапогъ снятъ, сапогъ снятъ“. Послѣ совершенія всего этого въ нашемъ присутствіи, мы дозволили этой женщинѣ N выйти за какого угодно мужчину, и отнынѣ и впредь никто не

долженъ препятствовать ей въ томъ, ради чего эта N и требовала отъ насъ грамоту на *халицу* въ удостовѣреніе того, что сапогъ снятъ ею. Въ подтвержденіе ея правъ каковую грамоту мы подписали, запечатали и отдали этой женщинѣ.

По закону Моисея и Израиля
Свидѣтель N, сынъ N.
Число.

---

## II.

### Форма разводнаго письма [1]).

Такого то и такого то дня, такого то и такого то мѣсяца, такого то и такого то года отъ сотворенія міра по принятому счисленію, въ такомъ то городѣ, расположенномъ возлѣ такихъ то рѣкъ, такихъ то источниковъ, я (слѣдуетъ имя, отчество и прозвище мужа) въ этомъ мѣстѣ, сегодня, такого то и такого то числа въ такомъ то городѣ, расположенномъ возлѣ такой то рѣки или источника, въ мѣстѣ своего жительства и въ жилищѣ своихъ родителей, добровольно и никѣмъ другимъ не принуждаемый, хочу развестись съ тобою рѣшительно, во всѣхъ отношеніяхъ, моя жена (слѣдуетъ имя жены), здѣсь находящаяся сегодня, такого то и такого то числа, въ такомъ то городѣ, расположенномъ возлѣ такой то рѣки или источника, въ мѣстѣ твоего жительства и въ жилищѣ твоихъ родителей. Ты до сего времени была моею женою, а теперь я развожусь съ тобою рѣшительно, во всѣхъ отношеніяхъ, такъ-что ты снова становишься самостоятельною,

---

[1]) T. Ketuboth 27 a. См. Weill, La femme juive, p. 83 ср. M. Sittin 4 9, 3. Ibid., s. 82. I. Флавій. Ant. IV, 8, 23. Образцы разводныхъ писемъ позднѣйшаго времени излагаются у Маймонида (см. Herzog's R. E. IV. s. 664).



можешь опять выйти замужъ за кого угодно, и никто съ этого времени не имѣетъ права запретить тебѣ это. Итакъ, ты свободна ко всякому мужчинѣ, и съ моей стороны это будетъ для тебя формулою развода, разводнымъ письмомъ, актомъ развода по закону Моисея и Израиля. Слѣдуютъ подписи свидѣтелей.

## Замѣченныя погрѣшности.

| Стран. | Строк. | Напечатано. | Должно быть. |
|---|---|---|---|
| 7 | 1 снизу | Einleltung | Einleitung |
| 12 | 12 сн. | Hidelberg | Heidelberg |
| 15 | 6 сн. | ud Delitzch | und Delitzsch |
| — | 15 и 16 сн. | взаимное | взаимно |
| — | 2 сн. | consnmatns | consummatus |
| 23 | 8 сн. | „sub potestate viri" | „sub potestate viri eris" |
| — | 3 сн. | Prima Lamech | Primus Lamech |
| 24 | 18 сн. | עלה | צלה |
| 26 | 3 сн. | жены | жены |
| 40 | 3 сверху | васколько | настолько |
| 47 | 13 и 14 сн. | quia d num | quia gignendi donum |
| 53 | 3 св. | Законодателя | законодателя |
| 79 | 9 св. | внѣ суда | до суда |
| 92 | 7 сн. | Исключительно | Исключеніе |
| 93 | 2 св. | надѣлаясь | надѣялась |
| 94 | 9 св. | דוך-אים | דוךאים |
| 97 | 1 св. | Рахиль | Рахили |
| 100 | 13 сн. | рядомъ съ нимъ | при немъ |
| 101 | 9 св. | quaeritar | si quaeritur |
| — | 7 сн. | adjutori femineum | adjutorium femineum |
| — | 4 сн. | praeberat | praeberet |
| 103 | 13 сн. | неворожденнаго | новорожденнаго |
| 104 | 3 сн. | но словамъ | по словамъ |
| 105 | 7 сн. | Русск. и нѣмец. м. | Русск. и нѣмецк. ш. |
| 122 | 17 св. | Самисонъ | Самсонъ |
| 133 | 7 св. | совершенное | совершонное |
| 135 | 15 св. | совершенные | совершонные |
| 147 | 18 сн. | בת | בית |
| 151 | 19 св. | בשר מבשר | בשר מבשרי |
| — | 18 сн. | ובשר | ובשרי |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 166 | 9 сн. | in una | in uno |
| — | 4 и 3 сн. | verecundie | verecundiae |
| 171 | 4 сн. | שאר: באדו | שאר בשרו |
| 172 | 9 св. | (ששר בשרו) | שאך בשרו |
| 183 | 2 сн. | αισχῶν | ἀσχρῶν |
| 184 | 3 св. | ἐα | ἐκ |
| 187 | 5 сн. | Weib alt. in T. | Weib in alt. T. |
| 189 | 1 сн. | וגר | וזר |
| 192 | 6 сн. | Meyer Recht Ath. | Mayer Recht Isr. Ath. |
| 204 | 7 сн. | איהים | איהים |
| 206 | 2 сн. | Rechts | Recht |
| 208 | 8 сн | неоснователвно | неосновательно; |
| 228 | 12 св. | ררבוך | ררבנך |
| — | 2 сн. | Haeses | Haeser |
| 230 | 10 св. | отъ брата | отъ брака |
| — | 9 св. | ἐμνιτοσιν | ἐμπτύειν |
| — | — | ἀνύ ειν εἰς το πρ.ср. | πτύειν εἰς το πρ. |
| — | 3 сн. | ссынаясь | ссылаясь |
| 231 | 19 св. | The | Ehe |
| 234 | 10 св. | לרעהו | לרעהו |
| 257 | 17 св. | מחו | מחנ |
| 258 | 14 св. | קנה | קנה, и |
| — | 18 св. | מהר | מהר |
| 263 | 7 сн. | formicatione in in castum | fornicatione in castam |
| 264 | 7 св. | הבת ולח | הבתולת |
| 286 | 18 сн | τοῦ νυμωνος | τοῦ νυμφωνος |
| 295 | 15 св. | 13 d 1, 5, 381. | Bd. 1, 5. 381. |
| 296 | 4 сн. | B d. | Bd. |
| — | 3 сн. | Evae | Evae |
| — | 1 сн. | defectum | dejectum |
| 301 | 18 св. | Пар. 15, 16. | 2 Пар. 15, 16. |
| 303 | 2 св. | Салваада | Салпаада |
| 311 | 4 сн. | העבאת ענאו | הצבאת צבאו |
| 313 | 1 сн. | reverxit. | revexit. |
| 314 | 1 св | 1) о прелюбодѣяніи, 2) | 1) о прелюбодѣяніи и 2) |
| — | 2 св. | и 3) тѣлесной чистотѣ супруговъ | — |
| 355 | 4 св. | класссическихъ | классическихъ |

| | | | |
|---|---|---|---|
| — | 17 сн. | приданое | приданное |
| — | 1 сн. | curea | curae |
| 358 | 8 сн. | res soeda | res foeda |
| 363 | 4 сн. | преднамѣренно, | не преднамѣренно, |
| 369 | 5 св. | Seruschin | Geruschin |
| 391 | 3 св. | Sittin | Gittin |